رسالة علمية



ينبوع الغواية الفكرية

«غلبة المزاج الليبرالي.. وأثره في تشكيل الفكر والتصورات»



عبد الله بن صالح العجيري

ينبوع الغواية الفكري

"غلبة المزاج الليبرالي.. وأثره في تشكيل الفكر والتصورات"

تأليف

عبدالله بن صالح العجيري

الطبعة الأولى

ح **مجلة البيان، ١٤٣٤هـ**

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

العجيري، عبد الله صالح عبد الله

ينبوع الغواية الفكرية: غلبة المزاج الليبرالي وأثره في تشكيل الفكر والتصورات./ عبد الله صالح عبد الله العجيري - الرياض، ١٤٣٤هـ

ص ٦٢٠؛ ١٧× ٢٤ سم

ردمك: ٤ - ٢٥ - ٨١٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨

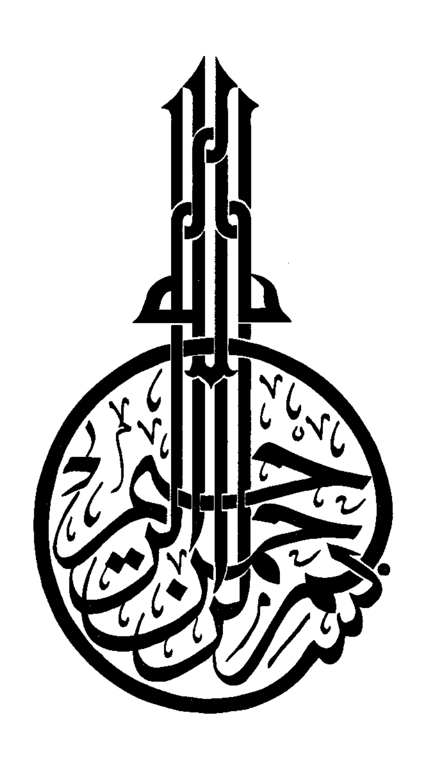
١ - الحرية في الإسلام ٢ - الإسلام - دفع مطاعن

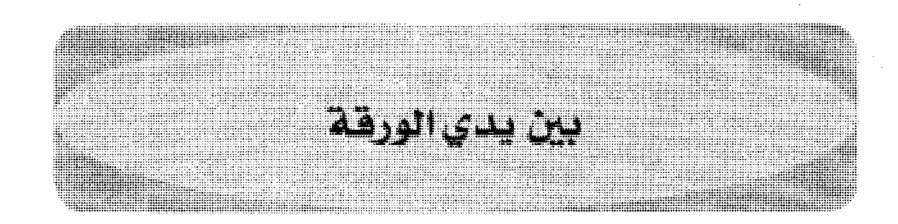
٣ - الليبرالية أ. العنوان

ديوي ٢٥٧,٩ ١٤٣٤/٢٧٨٩

رقم الإيداع: ١٤٣٤/٢٧٨٩

ردمك: ٤ - ٢٥ - ٨١٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨


بسم الله الرحمن الرحيم



بين يدي الورقة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الأمين وعلى آله وصحبه والتابعين، وبعد:

ما كادت تتقشع سحب الدخان والأغبرة المتصاعدة عن مشهد أنقاض برجي التجارة العالمي عشية الحادي عشر من سبتمبر إلا وبدأت تطفو على السطح بوادر التحضير لحملة عالمية على (الفكر الإسلامي المحافظ) عموماً و(الفكر السلفي) بشكل خاص، وتنادت الأصوات من هنا وهناك تُطالب بإقصاء (السلفية) من الوجود وتنادي بأن (لا محل للإسلام السلفي في عالم اليوم)، وأخذت حملات التشكيك والتشويه تتتابع من الداخل والخارج الإسلامي، مستهدفة صورة (المنهج السلفي) وشكله، بل تستهدف حياته ووجوده.

واليوم ومع وهج الثورة العربية يُراد لمشروع إقصاء السلفية من المشهد أن يستمر من خلال إقصاء منهجه من الحياة السياسية، فلا بأس أن يحكم الإسلاميون ولكن في ضمن اشتراطات أهمها تنحية جملة من الأصول الشرعية عن الممارسة السياسية.

والمشهد السياسي العربي الجديد يقدم شهاداته بأن كثيراً من التوصيات (الراندية) هي فعلاً في موضع تفعيل، وأن مشروع (بناء شبكات الإسلام المعتدل) هو قيد التنفيذ، وأن معركة (القلوب والعقول والأفكار) لا زالت قائمة، وأن مشكلة الغرب مع المنهج الشرعي لا زال حاضراً، ولا زالت مظاهر العداوة الغربية للإسلام وأهله تتسكع على مسرح الأحداث.

تعددت سياسات التشويه والإفساد للمنهج السلفي وتنوعت، فمن مطالب بمحاصرة الفكرة السلفية واحتوائها، ومن طامع في إزاحتها عن المشهد واستبدالها بأفكار أخر، ومن راغب في إعادة تشكيلها وتغيير ملامحها لإنتاج فكرٍ يحمل اسم السلفية دون مضامينه وحقائقه، ومن محمل للمنهج أخطاء أهله، أو ظالم لهم بنسبة أفكار فصيل ضيق من المنتسبين إليه إلى جميع المنتسبين إليه بل إلى الخطاب السلفي ذاته.

وكان من أسوأ وسائل التشكيك والتشويه للمنهج السلفي تلك الدعاوى التي تحمل بين طياتها تفريغ المنهج السلفي من أصوله وقواعده، بادعاء عدم وجود معالم ومُحدِّدات أصلاً يقوم عليها منهجٌ تصح نسبته للسلف الصالح، وأنه لا وجود حقيقةً لمنهجٍ يسمى (منهج السلف الصالح)، وأن الأمر لا يعدو أن يكون شعاراً ولافتة يرفعها (السلفيون) ليروجوا من خلالها خطابهم ويسوقوا لفكرتهم، عبر التمسح بالجيل الأول وخير الناس والسلف الصالح، وهذه مغالطةٌ علميةٌ خطيرةٌ جديرة بالرد والنقض، وهي دعوى لا تستند إلى دليلٍ أو حتى شبه دليل، إذ من تأمل طبيعة الرسالة وحقيقة التبليغ وحياة السلف وجد منهجاً شرعياً واضحاً له محدداته ومعالمه الواضحة، والتي تشتمل على معالم نقليةٍ، وأصول عقليةٍ، وضوابط سلوكيةٍ، ترجع في مجملها إلى تحديد مصادر التلقي وبيان طرائق الاستدلال.

إن تعظيم الوحي، ولزوم الاحتكام إليه، وتحريم ضرب بعضه ببعض، ووجوب الإيمان بالكتاب كله، ورد متشابه الكتاب والسنة إلى المحكم منهما، وتمييز مراتب الأخبار ومصادر المعرفة، واعتقاد الموافقة بين المنقول والمعقول، ومعرفة قدر السلف وتقديم فهمم وهديهم، وعدّ العربية أساساً للفهم وفق معهود الأميين وغير ذلك، كل ذلك هو في حقيقته أصولٌ ومناراتٌ لمنهج قرره السلف الصالح عبر أقوالهم وأفعالهم، وتم نقله جيلاً بعد جيل، ليسير الخلف على طريقة السلف، ويتحقق للآخرين واجب الاتباع للأولين فيكون لهم الفوز العظيم، ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠].

وهذه الورقة معنية ببيان واحد من أهم تلك المعالم والأصول بل لعله أُسها وأصلها، والذي متى ما التُزِمَ كان صاحبه موفقاً مهدياً، ومتى ما انحرف عنه أو قصر فيه كان ذلك مؤذناً بانحرافٍ وزيغٍ وفسادٍ عريض.

بقلم/ عبدالله بن صالح العجيري

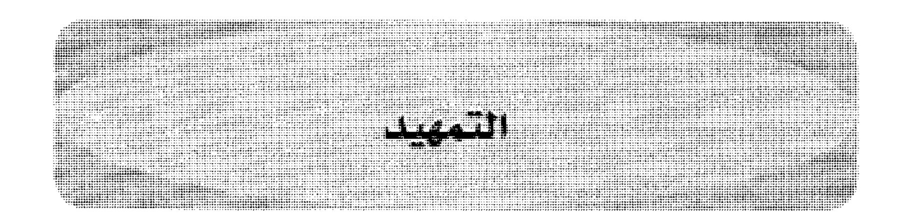
abosaleh95@gmail.com





التمهيد





من المباحث العقدية/ الفكرية المهمة والتي لا تخلو من قدر من الطرافة المعرفية البحث في (محركات الأفكار) وهو مبحث شيقٌ يفتش في البواعث الفعلية التي تقف خلف تبني الأفكار والمعتقدات والتصورات، ويبحث في المحركات الحقيقية الفاعلة التي تدفع الشخص أو الطائفة نحو تبني رؤية ما. فظاهرة تبني الأفكار في أي ساحةٍ من ساحات المعرفة البشرية تعود إلى عوامل عدة، ولئن كان للمعرفة والعلم أثرٌ كبيرٌ في تحريك المشهد الفكري المعاصر فمن الوهم اعتقاد أنه يشكل الفاعل الوحيد في المشهد، إذ الظاهرة الإنسانية ظاهرة مركبة معقدة فلا يصح تفسير تجلياتها بمعامل واحد أو حتى معاملات دون استحضار هذه الطبيعة المعقدة المركبة، ولذا ففي كثير من الأحيان لا يكون للعامل العلمي/ المعرفي التأثير الحقيقي في تبني الفكرة والتصور بل يكون الأمر عائداً إلى اعتبارات أخرى خارجةٍ بالكلية عن المعطى العلمي كغلبة هوى أو عصبيات أو دوافع نفسية كالكبر والحسد أو مصالح شخصية ومكاسب عاجلة أو غير ذلك، فتكون هذه المعطيات هي الفاعل الحقيقي والمحرك الأساس لكثيرٍ من مشاهدنا الفكرية، وتكون صاحبة التأثير العميق في صياغة شخصية الإنسان

الفكرية، وتبنيه لمختلف الأطروحات والرؤى الفكرية والثقافية والعقدية. ودراسة هذه العوامل وفق النماذج التفسيرية الممكنة وباستقصاء معاملات التأثير مهم، إذ من خلال سؤال التفسير والتأثير يمكننا استكشاف مبررات تشكل الرؤى والأفكار، والتعرف إلى العوامل الذاتية/ الداخلية والخارجية المسؤولة عن إحداث التصورات. وهي عملية لا ينبغي التعجل في تقديم إجابتها خصوصاً عند تناول تجارب عينية مخصوصة، فمشكلة الاجتزاء أو السطحية أو الاختزال أو تقديم الإجابات الجاهزة والمقولات السريعة المعلبة هي من أكثر الأفخاخ التي يقع فيها بعض الباحثين عند دراسة مثل هذه الظواهر الإنسانية، وتعظم المشكلة حين تتطلب هذه الإجابات في ظل مناخاتٍ سجاليةٍ متوترةٍ.

وحتى تتضح هذه المسألة بشكل أكبر، وتتأكد من أهمية التعرف إلى طبائع (محركات الفكرة)، وخطورة الغفلة عنها، وما يمكن أن تؤدي إليه حالة الغفلة من نتائج كارثية على مستوى التصحيح والمعالجة، تأمل في هذا المثل الممهد للمثل الذي بعده.

في بعض المناسبات أطرح سؤالاً القصد منه توضيح فكرة (محركات الفكرة) وكيف أننا كثيراً ما نخطئ في التنبه إلى البواعث الحقيقية التي تقف خلف كثير من الإشكاليات المعرفية في الواقع.

مضمون هذا السؤال ببساطة يدور حول السبب الحقيقي الباعث للمعتزلة على نفي رؤية الله تبارك وتعالى في الدار الآخرة؟

وفي كل مرة أطرح هذا السؤال يجيء الجواب:

استدلالاً بقوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ [**الأنعام**: ١٠٣] أو قوله تعالى في قصة موسى: ﴿لَن تَرَانِي﴾ [**الأعراف**: ١٤٣].

هذا الجواب يكشف عن خلل عميق في تصور البواعث العلمية الحقيقية التي تقف خلف ذلك الرأي الاعتزالي، ونتيجة لهذا الخلل فسيقع قدر من الخلل ولا بد في المسلك العلمي لمعالجة هذه الإشكالية العقدية، فالدافع الحقيقي الذي حرّك المعتزلة صوب تبني هذا التصور المنحرف لم يكن دافعاً (نقلياً) بقدر ما كان (عقلياً خاطئاً) أثمر القول بإنكار رؤية الله تبارك وتعالى مطلقاً والحكم باستحالة رؤية الله تبارك وتعالى في الآخرة، فترتيب الاستدلال الاعتزالي هو الانطلاق من حكم عقلي يقضي باستحالة رؤية الله تعالى عقلاً لاعتبارات ولوازم توهموها، ثم تكلفوا تعضيد هذه الاستحالة العقلية بعد ذلك بدلائل قرآنية أو سنية أثرية متوهمة ليخرجوا بهذا التصور في هذه المسألة العقدية، وما دام ذاك التصور العقلي مسيطراً على صاحبه فالاشتغال معه في تفكيك دلالات النص القرآني وبيان دلالاته على إثبات الرؤية أو نفيها فقط لن يحقق الثمرة المرجوة ما لم يتم إزالة ذلك الإشكال العقلي المسيطر والذي تسبب أصلاً في تبني هذه الرؤية العقدية المنحرفة.

خذ هذا المثل الثاني والذي سيقترب بنا أكثر من الفكرة المحورية لهذه الورقة:

عند مطالعة كثير من الأطروحات العصرية والتي تتناول (حد الردة) تجد أنها تنطلق في الظاهر من النص:

- يبتدئ الحديث عن غيبة هذا الحد في النص القرآني مع حضور لحرمة الإكراه في الشأن الديني (لا إكراه في الدين).

- يجيء الاعتراض الشرعي: ولكن لهذا الحد حضور صريح في السنة النبوية، فقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: (لا يحلُّ دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثَّيِّبُ الزَّاني، وَالنَّفْسُ بالنَّفْسِ، والتارك لدينه المُفَارِقُ للجماعة)[1].

- فيأتي الجواب: ولكن الحديث علق حكم القتل على وصف مركب من ترك

(١) رواه البخاري (٦٨٧٨)، ومسلم (١٦٧٦) واللفظ له من حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه.

الدين ومفارقة الجماعة، فمجرد ترك الدين غير مستوجب للقتل حتى تتحقق المفارقة وهو في معنى الخيانة العظمى في العرف السياسي اليوم.

- وبعيداً عن مناقشة هذا الكلام ببيان أن ترك الدين يستلزم ضرورة مفارقة جماعة المسلمين[1]، فقد قال النبي ﷺ صراحةً في المرتد: (من بدل دينه فاقتلوه)[2].

- فيجيء الاعتراض بأن الحديث ضعيف.

- كيف وهو مروي في صحيح الإمام البخاري، وعلى مثله عمل صحابة النبي ﷺ[3]،

---

(١) قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري (١٢/ ٢٠١): (والمراد بالجماعة جماعة المسلمين أي فارقهم أو تركهم بالارتداد فهي صفة للتارك أو المفارق لا صفة مستقلة وإلا لكانت الخصال أربعاً وهو كقوله قبل ذلك مسلم يشهد أن لا إله إلا الله فإنها صفة مفسرة لقوله مسلم وليست قيداً فيه إذ لا يكون مسلماً إلا بذلك ويؤيد ما قلته أنه وقع في حديث عثمان أو يكفر بعد إسلامه أخرجه النسائي بسند صحيح وفي لفظ له صحيح أيضاً ارتد بعد إسلامه وله من طريق عمرو بن غالب عن عائشة أو كفر بعد ما أسلم وفي حديث بن عباس عند النسائي مرتد بعد إيمان).

(٢) رواه البخاري (٣٠١٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) ومن أمثلة ما ورد عنهم رضي الله عنهم ما يلي:

- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: لما توفي رسول الله ﷺ، وكان أبو بكر رضي الله عنه، وكفر من كفر من العرب فقال عمر، رضي الله عنه، كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله). فقال: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال والله لو منعوني عناقًا كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها، قال عمر رضي الله عنه: فوالله ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر رضي الله عنه فعرفت أنه الحق. رواه البخاري (١٣٩٩)، وأبو داود (١٥٨٨)، والترمذي (٢٦٠٧)، والنسائي (٢٤٤٣)، والإمام أحمد في المسند (١١٧).

- عن عكرمة أن علياً، رضي الله عنه، حرق قوماً فبلغ ابن عباس فقال لو كنت أنا لم أحرقهم لأن النبي ﷺ قال: لا تعذبوا بعذاب الله ولقتلتهم كما قال النبي ﷺ: من بدّل دينه فاقتلوه. رواه البخاري (٣٠١٧)، وأبو داود (٤٣٥٣)، والترمذي (١٤٥٨)، والنسائي (٤٠٦٠)، والإمام أحمد في المسند (٢٥٥١).

- عن أبي عمرو الشيباني قال: أتي علي بشيخ كان نصرانياً ثم أسلم ثم ارتد عن الإسلام، فقال له علي: لعلك إنما ارتددت لأن تصيب ميراثاً ثم ترجع إلى الإسلام؟ قال: لا، قال: فلعلك خطبت امرأة فأبوا أن ينكحوكها فأردت أن تزوجها ثم ترجع إلى الإسلام؟ قال: لا، قال: فارجع=

وعليه تتابعت أقوال أهل العلم، وتنوقلت إجماعاتهم[1].

=إلى الإسلام، قال: أما حتى ألقى المسيح فلا، فأمر به علي فضربت عنقه ودفع ميراثه إلى ولده المسلمين. رواه عبد الرزاق (١٠١٣٨).

- عن أبي موسى قال أقبلت إلى النبي ﷺ ومعي رجلان من الأشعريين أحدهما عن يميني والآخر عن يساري ورسول الله ﷺ يستاك فكلاهما سأل فقال يا أبا موسى، أو يا عبد الله بن قيس، قال: قلت والذي بعثك بالحق ما أطلعاني على ما في أنفسهما وما شعرت أنهما يطلبان العمل فكأني أنظر إلى سواكه تحت شفته قلصت فقال لن، أو - لا نستعمل على عملنا من أراده ولكن اذهب أنت يا أبا موسى، أو يا عبد الله بن قيس - إلى اليمن ثم أتبعه معاذ بن جبل فلما قدم عليه ألقى له وسادةً قال انزل، وإذا رجلٌ عنده موثقٌ قال ما هذا قال كان يهودياً فأسلم ثم تهود قال اجلس قال: لا أجلس حتى يقتل قضاء الله ورسوله ثلاث مرات فأمر به فقتل ثم تذاكرنا قيام الليل فقال أحدهما أما أنا فأقوم وأنام وأرجو في نومتي ما أرجو في قومتي. رواه البخاري (٦٩٢٣)، ومسلم (١٧٣٣)، وأبو داود (٤٣٥٦)، والنسائي (٤٠٦٦)، والإمام أحمد في المسند (١٩٦٨١).

(١) وممن نقل الإجماع:
- الشافعي [الأم ٦/ ١٦٩].
- الترمذي [سننه حديث ١٤٥٨].
- الطبري [تفسيره ٤/ ٥٥٤].
- الماوردي [الحاوي ١٣/ ١٤٩].
- ابن عبدالبر [التمهيد ٥/ ٣٠٧].
- ابن حزم [المحلى ١١/ ١٩٥].
- ابن بطال [٨/ ٥٠٥].
- البغوي [شرح السنة ١٠/ ٢٣٨].
- الكاساني [بدائع الصنائع ٧/ ١٣٤].
- ابن قدامة [المغني ١٠/ ٧٢].
- ابن دقيق [إحكام الأحكام ٤٢٥].
- النووي [شرح صحيح مسلم ١٢/ ٢٠٨].
- ابن رجب [جامع العلوم والحكم ١/ ٣١٢].
- بدر الدين العيني [عمدة القاري ٢٤/ ٤١].
- المناوي [فيض القدير ٦/ ٩٥].
- الصنعاني [سبل السلام ٣/ ٢٦٤].
- الشوكاني [السيل الجرار ٨٦٨].

هذا التسلسل في مناقشة هذه المسألة وإن بدا نقاشاً يدور في فلك النص ودلالة الشريعة، لكنه كثيراً ما يكون متأثراً بعوامل فاعلة تعمل من خلف الستار، إن كثيراً ممن يدفع حكم هذا الحد ويسعى في تقرير مبدأ حرية المعتقد وحرية التعبير عنه لا يدخل بنفسية حيادية عند معالجة هذه المسائل، بل ثمة موقف مسبق يضغط باتجاه إنكار حد الردة والتعلق بدلالات أخر لنفيه، وإلا فحدٌّ لم يكن محل إشكال طيلة قرون مضت لا على مستوى التنظير، ولا على مستوى الممارسة، ما باله صار اليوم محلاً لهذا القدر من الإشكالات، وهل يتصور أن يقع مثل هذا التتابع على تقرير هذا الحد فقهياً مع قطعية النص ثبوتاً وفهماً على خلافه، وحتى يتضح لك حجم الخلل عند بعض الباحثين في معالجة هذه المسألة، والتي تدل على تأثير عوامل أجنبية عن النص في تشكيل الموقف من هذا الحد تأمل في المسائل التالية:

أولاً: يدعي بعضهم في سياق رده لحد الردة أن القتل ليس أمراً لازماً وإنما هو عقوبة تعزيرية خاضعة لإرادة الإمام ونظرته في المصلحة، هذه الدعوى تؤكد حالة الارتباك العلمي عند قائله وكأن القصد مجرد التفتيش عن مخرج شرعي يكون مخلصاً من ورطة هذا الحد ولو على نحو متعجل ومرتكب، فإن القول بجواز التعزير على الردة بالقتل تعزيراً لا يعالج أصل مشكلة الحريات، بل المشكلة ستظل قائمةً سواء كان القتل بالردة لازماً أو جائزاً، فإن حرية الردة إن كانت حقاً فردياً غير خاضع للمحاسبة الخارجية فلا يصح أن يكون للعقوبة هنا أي حضور في تفعيل هذا الحق إطلاقاً.

ثانياً: يتشبث بعض الباحثين هنا ببعض الأقوال الفقهية على قِلتها موهماً أنها تثبت خلافاً معتبراً في أصل حكم حد الردة، وإنما هي لا تعدو أن تكون تقريراً

لاختلاف في حكم الاستتابة كالأثر المروي عن عمر بن الخطاب[1] رضي الله عنه أو كالقول المنسوب إلى إبراهيم النخعي وسفيان الثوري[2]، وهذه الطريقة في تتبع أقوال

---

(١) عن أنس رضي الله عنه قال: بعثني أبو موسى بفتح تستر إلى عمر رضي الله عنه فسألني عمر -وكان ستة نفر من بني بكر بن وائل قد ارتدوا عن الإسلام ولحقوا بالمشركين- فقال: ما فعل النفر من بكر بن وائل؟ قال: فأخذت في حديث آخر لأشغله عنهم، فقال: ما فعل النفر من بكر بن وائل؟ قلت: يا أمير المؤمنين قوم ارتدوا عن الإسلام ولحقوا بالمشركين ما سبيلهم إلا القتل، فقال عمر: لأن أكون أخذتهم سلماً أحب إليّ مما طلعت عليه الشمس من صفراء أو بيضاء، قال: قلت: يا أمير المؤمنين وما كنت صانعاً بهم لو أخذتهم، قال: كنت عارضاً عليهم الباب الذي خرجوا منه أن يدخلوا فيه فإن فعلوا ذلك قبلت منهم، وإلا استودعتهم السجن. [مصنف عبدالرزاق ١٨٦٩٦].

فهذا الأثر محمول على أنه أراد رضي الله عنه إيداعهم السجن للاستتابة لا لرفع حد الردة عنهم مطلقاً ومعاقبتهم بمجرد الحبس، وهو ما فهمه البيهقي رحمه الله تعالى فجعل هذا الأثر تحت باب (من قال يحبس ثلاث أيام) [السنن الكبري ٨/ ٢٠٦]، يؤكد هذا ما جاء عنه من تقييد الحبس بثلاث مدة الاستتابة، فقد روى مالك في الموطأ (٢٧٢٨) عن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن عبد القارئ، عن أبيه، أنه قال: قدم على عمر بن الخطاب رجل من قبل أبي موسى، فسأله عن الناس فأخبره، ثم قال عمر: هل فيكم من مغربة خبر؟ فقال: نعم، رجل كفر بعد إسلامه، قال: فما فعلتم به؟ قال: قربناه فضربنا عنقه، قال عمر: فهلا حبستموه ثلاثاً، وأطعمتموه كل يوم رغيفاً، واستتبتموه لعله يتوب ويراجع أمر الله؟ اللهم إني لم أحضر، ولم آمر، ولم أرض إذ بلغني. بل ثبت عن عمر رضي الله عنه القول بحد الردة صراحة، فقد صح عنه كما في حديث عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن أبيه قال: أخذ بن مسعود قوماً ارتدوا عن الإسلام من أهل العراق، فكتب فيهم إلى عمر فكتب إليه: أن اعرض عليهم دين الحق وشهادة أن لا إله إلا الله، فإن قبلوها فخل عنهم وإن لم يقبلوها فاقتلهم، فقبلها بعضهم فتركه ولم يقبلها بعضهم فقتله. [مصنف عبدالرزاق ١٨٧٠٨].

ولذا فقد قال الإمام ابن عبدالبر معلقاً على أثر عمر الأول بقوله: (يعني استودعتهم السجن حتى يتوبوا فإن لم يتوبوا قتلوا هذا لا يجوز غيره لقول رسول الله ﷺ: «من بدل دينه فاضربوا عنقه») [الاستذكار ٧/ ١٥٤].

(٢) فقد روى عبدالرزاق في مصنفه (١٨٦٩٧) عن الثوري عن عمرو بن قيس عن إبراهيم النخعي قال: في المرتد يستتاب أبداً، قال سفيان هذا الذي نأخذ به. فهذا قولهما في مسألة استتابة المرتد لا في حكم قتله، يؤكد هذا ما رواه عبد الرزاق في مصنفه (١٩٢٠٣) عن الثوري: أن المرتد إذا=

أهل العلم وتوظيف ما يناسب الاعتقاد المسبق طريقة غير شرعية، بل هي لا تقدم علاجاً للمأزق الفقهي، فقول سفيان والنخعي يتضمن المعاقبة بالحبس مدة الاستتابة، فهل مشكلة هذا الفصيل مع جعل القتل حداً في حال الردة، أم أن المشكلة ستظل قائمة بتقرير ما دون القتل من العقوبات سواء كان بالحبس أو بالضرب أو حتى ما دون

=قُتِل فماله لورثته، وما رواه عنه أيضاً (١٧٨٥٠): إذا قطع السارق وقتل الزاني قبل أن يبلغه السلطان فعليه القصاص، وليس على السارق والزاني غير ذلك لأن الذي عليهما قد أخذ منهما، وإذا قتل المرتد قبل أن يرفعه إلى السلطان فليس على قاتله شيء. بل جاء عن النخعي رحمه الله ما يؤكد أنه يقول بقتل المرتد فقد روى ابن أبي شيبة عنه في مصنفه (٢٩٦٠٧) أنه قال فِي الْمَرْأَةِ تَرْتَدُّ عَنِ الإِسْلاَمِ، قَالَ: تُسْتَتَابُ، فَإِنْ تَابَتْ، وَإِلاَّ قُتِلَتْ. ومعلوم خلاف الفقهاء في حكم المرتدة فإذا كان حكمه فيها القتل فهو حكمه في المرتد من باب أولى، وقد حكى هذا عنه البخاري معلقاً في صحيحه (٩/ ١٨) في (باب حُكْمِ الْمُرْتَدِّ وَالْمُرْتَدَّةِ، وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ وَالزُّهْرِيُّ وَإِبْرَاهِيمُ تُقْتَلُ الْمُرْتَدَّةُ)، بل وقع منه الحكم بقتل المرتد صريحاً، قال الحافظ ابن حجر: (وأخرج سعيد بن منصور عن هشيم عن عبيدة بن مغيث عن إبراهيم قال إذا ارتد الرجل أو المرأة عن الإسلام استتيبا فإن تابا تركا وإن أبيا قتلا) [فتح الباري ١٢/ ٢٦٨].

ومما يستدعي البحث والمراجعة والتأمل أن من استعمالات الفقهاء لكلمة (يستتاب أبداً) في حق المرتد أن توبته تقبل ولو تكررت ردته، وهي مسألة خلافية بينهم فمن الفقهاء من يوجب قتل من تكررت ردته ويعده كالزنديق، وبعضهم يقول باستتابته ولو تكررت ردته ولا يجعل لهذه الاستتابة سقفاً عددياً ويعبر عن هذه الاستتابة المتكررة بعبارة (يستتاب أبداً) وهو وجه محتمل في فهم كلمة النخعي واختيار الثوري، ثم وجدت كلاماً للحافظ ابن حجر في تأييد هذا الوجه في تفسير مذهب النخعي وبه يلتئم قوله ويتحقق قوله في حد الردة، قال الحافظ رحمه الله: (واختلف القائلون بالاستتابة: هل يكتفي بالمرة أو لا بد من ثلاث؟ وهل الثلاث في مجلس أو في يوم أو في ثلاثة أيام؟ وعن علي يستتاب شهراً وعن النخعي يستتاب أبداً كذا نقل عنه مطلقاً، والتحقيق أنه فيمن تكررت منه الردة) (فتح الباري ١٢/ ٢٧٠)، ويؤكد كلام الحافظ ما رواه البيهقي في السنن الكبرى (١٧٢٨٤) عن إبراهيم أنه قال: المرتد يستتابُ أبداً كلما رجع.

وعموماً إذا نظرت في الكتب الفقهية وجدت أنهم يسوقون خلاف الإمامين في مبحث استتابة المرتد لا في حكم قتله بما يؤكد أن فهم أهل العلم لكلامهم هو في تحقيق هذه المسألة لا في حكم الحد، انظر مثلاً المغني لابن قدامة (١٠/ ٧٢)، والمجموع للنووي (١٩/ ٢٣٠)، ومغني المحتاج للشربيني (٤/ ١٤٠).

ذلك؟ فمهما حاول المخالف فلن يقدر على إنكار الإجماع على مبدأ العقوبة، وأن ما ينقله من خلاف -إن صح- فهو يتناول نوع العقوبة وليس أصلها. وهذه معضلة فقهية لن يستطيع التخلص منها من يريد إيجاد أرضية فقهية لتوسيع حق الحرية لتشمل حق المرتد في إعلان ردته.

ثالثاً: من ينكر حد الردة تحت ضغط تقرير مبدأ الحرية لا يستطيع إنكار أن ثمة علماء أجلة أكابر يقولون به بل الجماهير من أهل العلم يقرونه وينقلون إجماعات عليه، فهل المخالف لهم معترف بشرعية خلافهم في المسألة على الأقل ويقول في قولهم هو حق محتمل، أم يرى في قولهم مناقضة لأصل محكم من أصول الشريعة وانتهاكاً لضرورية من ضروريات الدين (الحرية)! وأن القول بهذا الحد مثيرٌ فعلاً للاشمئزاز في زمن الحريات وحقوق الإنسان.

ينبوع الغواية الفكري:

المثال السابق يضعنا في صلب الفكرة المحورية التي تحاول هذه الورقة معالجتها، فكثير من الانحرافات المعاصرة في المجال العقدي والفكري والثقافي ليس عائداً في حقيقته إلى إشكالية معرفية علمية تدخل في إطار الشبهة وإنما ثمة محركات أخر تقف خلف المشهد هي من يسهم في تشكيل كثير من القناعات والتصورات المنحرفة، ومن تأمل في كثير من الانحرافات الفكرية في هذا الزمان فسيجد أنها عائدة إلى مركب:

- **هيمنة النموذج الثقافي الأجنبي.**
- **مع ضعف التسليم لله ورسوله ﷺ.**

وما من شك أن للقيم الثقافية المهيمنة تأثيراً بليغاً في توجيه الفكر، وتشكيل التصورات، وهو معنى داخل في إطار قاعدة ابن خلدون الاجتماعية (المغلوب مولعٌ بتقليد الغالب)، وهذه الإشكالية لا تختص بطبيعة الحال بالمشهد الثقافي العربي/

الإسلامي بل هي حاضرة في كثير من الهويات الحضارية المختلفة، ولا هي أيضاً إشكالية طارئة معاصرة بل هي إشكالية متكررة بتكرر الأنماط الثقافية المهيمنة[1]، ولو قدر لك قراءة المشهد الثقافي في زمن هيمنة الحضارة الإسلامية لوجدت آثار هذه الهيمنة على الأقليات غير المسلمة في الجغرافيا المسلمة بل خارج هذه الجغرافيا ليمتد أثرها إلى أوروربا ذاتها، يقول غليوم الأفرني اليهودي كاشفاً بحزن عن هذا الأثر على الأقلية اليهودية:

(إنه لم يبق بين اليهود الخاضعين للعرب واحد لم يترك دين إبراهيم، ولم تفسده ضلالات العرب أو ضلالات الفلاسفة)[2].

ويتحدث أسقف قرطبة ألقارو بمرارة عن ضغط القيم الإسلامية على طائفته النصرانية:

(إن كثيرين من أبناء ديني يقرؤون أساطير العرب ويتدارسون كتابات المسلمين من الفلاسفة وعلماء الدين، ليس ليدحضوها وإنما ليتقنوا اللغة العربية، ويحسنوا التوسل بها حسب التعبير القويم والذوق السليم، وأين نقع اليوم على النصراني من غير المتخصصين الذي يقرأ التفاسير اللاتينية للإنجيل؟ بل من ذا يدرس منهم حتى الأناجيل الأربعة، والأنبياء ورسائل الرسل؟.. واحسرتاه! إن الشباب النصارى جميعهم اليوم، الذين لمعوا وبذوا أقرانهم بمواهبهم لا يعرفون سوى لغة العرب والأدب العربي، إنهم يتعمقون دراسة المراجع العربية باذلين في قراءتها ودراستها كل ما وسعهم

(١) نعم لتطورات وسائل النقل والاتصال أثر لا شك في تضخيم هذه الإشكالية لكن هذا لا يعني أن المشكلة مشكلة حادثة في تاريخ الحضارة البشرية أو أنها حبيسة هذا العصر دون ما تقدمه من عصور.

(٢) ابن رشد والرشدية لإرنست رينان ١٩٣.

من طاقة، منفقين المبالغ الطائلة في اقتناء الكتب العربية، ويذيعون جهراً في كل مكان أن ذلك الأدب العربي جدير بالإكبار والإعجاب! ولئن حاول أحد إقناعهم بالاحتجاج بكتب النصارى فإنهم يردون باستخفاف، ذاكرين أن تلك الكتب لا تحظى باهتمامهم!... وامصيبتاه! إن النصارى قد نسوا حتى لغتهم الأم، فلا تكاد تجد اليوم واحد في الألف يستطيع أن يدبج رسالة بسيطة باللاتينية السليمة، بينما العكس من ذلك لا تستطيع إحصاء عدد من يحسن منهم العربية تعبيراً وكتابة وتحبيراً، بل إن منهم من يقرضون الشعر بالعربية، حتى لقد حذقوه وبذوا في ذلك العرب أنفسهم)[1].

وأعجب من هذا في التأكيد على أثر الهيمنة الثقافية في صراع المبادئ والأفكار وإحداث التحولات والتغيرات العقدية، ما حكاه بعض أئمة الإسلام عن طبيعة اعتراضات اليهود والنصارى على دين الإسلام ونبيه ﷺ في زمن الهيمنة الإسلامية، حيث زعم بعضهم أن النبي ﷺ رسولٌ حق من عند الله تعالى لكنه مبعوث للعرب خاصة دونهم، وكانت هذه الإشكالية هي أولى الإشكاليات النصرانية التي عالجها شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح)، وقد نقل فيه اعترافاً عجيباً لأهل الكتاب فقال عليه رحمة الله:

(فإن كثيراً من عقلاء أهل الكتاب وأكثرهم يعظمون محمداً ﷺ لما دعا إليه من توحيد الله تعالى، ولما نهى عنه من عبادة الأوثان، ولما صدق التوارة والإنجيل والمرسلين قبله، ولما ظهر من عظمة القرآن الذي جاء به ومحاسن الشريعة التي جاء بها، وفضائل أمته التي آمنت به، ولما ظهر عنه وعنهم من الآيات البراهين والمعجزات والكرامات، لكن يقولون مع ذلك: إنه بعث

(١) الله ليس كذلك لزيجريد هونكه ٤٢.

لغيرنا وإنه ملك عادل له سياسة عادلة وإنه مع ذلك حصل علوماً من علوم أهل الكتاب وغيرهم ووضع لهم ناموساً بعلمه ورتبه كما وضع أكابرهم لهم القوانين والنواميس التي بأيديهم)[1].

وقد حكى ابن القيم مناظرةً طريفةً جرت له مع يهودي، تكشف عن هذا المعنى أيضاً، فقال بعد عن ساق جملة من الدلائل الدالة على صدق النبي ﷺ، وصحة نبوته:

(فأخذ الكلام منه مأخذاً ظهر عليه، وقال: حاش لله أن نقول فيه هذه المقالة بل هو نبي صادق! كل من اتبعه فهو سعيد، وكل منصف منا يقر بذلك، ويقول أتباعه سعداء في الدارين، قلت له: فما يمنعك من الظفر بهذه السعادة، فقال وأتباع كل نبي من الأنبياء كذلك فأتباع موسى أيضاً سعداء.

قلت له: فإذا أقررت أنه نبي صادق فقد كفر من لم يتبعه واستباح دمه وماله وحكم له بالنار فإن صدقته في هذا وجب عليك اتباعه وإن كذبته فيه لم يكن نبياً فكيف يكون أتباعه سعداء فلم يحر جواباً)[2].

وإذا استعرضت المشهد العقدي اليوم فلن تجد إطلاقاً أدنى حضور لهذا التصور العقدي حيال نبوة النبي ﷺ عند الأمتين اليهودية والنصرانية، وبعض السبب عائد إلى تغير موازين القوى الحضارية التي تستتبع تغيراً في القوى الثقافية، لتحل بعض

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ١/ ١٤٤.

(٢) الصواعق المرسلة ١/ ٣٢٧، وفي هداية الحيارى من اليهود والنصارى ٨٩ قال عليه رحمة الله: (قال اليهودي: فقد أخبر أنه سيقيم هذا النبي لبني إسرائيل، ومحمد إنما أقيم للعرب ولم يقم لبني إسرائيل، فهذا الاختصاص يشعر بأنه مبعوث إليهم لا إلى غيرهم، قال المسلم: هذا من دلائل صدقه فإنه ادعى أنه رسول الله إلى أهل الأرض كتابيهم وأميهم ونص الله في التوراة على أنه يقيمه لهم لئلا يظنوا أنه مرسل إلى العرب والأميين خاصة).

الثقافات محل بعض، ولتشكل هذه (الثقافات المحتلة) بيئة ثقافية ضاغطة على التصورات والأفكار، ولتدفع بعض الأفكار لمحاولة التأقلم مع البيئة الثقافية الجديدة.

وإذا تأملت في كثير من (الموضات الفكرية) التي عصفت بالأمة المسلمة في تاريخها المعاصر علمت صدق هذه الملاحظة، وعرفت أثر هيمنة النماذج الثقافية في تشكيل التصورات والأفكار، وبه يمكنك تفسير كثير من محاولات أسلمة الأفكار الشرقية أو الغربية، ففي زمن هيمنة النموذج الاشتراكي تم تقديم القراءة الاشتراكية للإسلام، وفي زمن هيمنة القيم العسكرية تمت قراءة الإسلام قراءة عسكرية، وفي زمن هيمنة النموذج السياسي الديمقراطي تمت قراءة الإسلام قراءة ديمقراطية، فمن الطبيعي أن يتم قراءة الإسلام قراءة ليبرالية في زمن الهيمنة الليبرالية.

ومع هذا الحضور الطاغي في المشهد العالمي للقيم الليبرالية تخلق مزاج ليبرالي عام، وأضحى هذا المزاج كقدر ضغط تتشكل من خلاله -بوعي أو بغير وعي- كثير من القناعات والتصورات بتبني هذه القيم أو بعضها، وقراءة النص الشرعية من ثَمَّ في ضوء تلك القيم والتصورات، في محاولة لإعادة ترتيب المشهد الإسلامي وفق القيم الليبرالية.

ومع أهمية تفكيك المفاهيم الليبرالية وبيان ما فيها من إشكاليات وانحرافات وعدم تواؤم مع كثير من القيم الشرعية، فستظل هذه الجهود محدودة الأثر نتيجة استقواء هذه المفاهيم بالحضارة الغربية الطاغية، إضافة إلى موافقة كثيرٍ من هذه القيم لنزعات الهوى، ولهذا يغدو التركيز على تقوية مناعة الأمة بتقوية مناعة أفرادها حاجة ملحة، وخير ما يقوي هذه المناعة من الانحراف في المجال العقدي/ الفكري هو في ترسيخ أصل الانقياد والخضوع والإذعان والتسليم للوحي في النفوس، وما لم يكن المرء محصناً بتعظيم النص الشرعي والتسليم له فسيكون ولا بد عرضةً لتبني هذه القيم والتصورات شعر أو لم يشعر.

الخلاصة أن كثيراً من الجدل الدائر حول جملة من الأحكام الشرعية مما يظهر للوهلة الأولى أنه جدل يدور في فلك الشرع، وسبيله مؤسس على الأدلة الشرعية طلباً لمقتضياتها، ليس كذلك حقيقةً عند التدقيق، فالحقيقة المؤلمة أن ثمة أفكاراً مُسبّقة تشكلت نتيجة ضغوط الواقع وردت على نفوس أهلها قبل ورود دلالات الشريعة، فتمكنت هذه الأفكار من القلوب واستقرت في النفوس وسيطرت على الأفهام، ثم ترى أولئك بعدما اعتقدوا يهجمون على الشريعة مستدلين، فإن وجدوا فيها ما يوافق الهوى رفعوها عالياً واستعلنوا بالاتباع واتخذوا من الشريعة لافتة عريضة يرفعونها، وإلا وضعوها وأخفوها وتجاوزوا خطاب الشريعة بالرد أو التأويل أو الإعراض، فشابهوا من ذمهم الله بقوله: ﴿ **وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِن يَكُن لَّهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ ﴿٤٩﴾ أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ** ﴾ [النور: ٤٨ – ٥٠].

نعم لقد ولّدت حالة الضعف هذه أمام ضغوط الواقع والأفكار المهيمنة إشكاليات معرفية/ شرعية عظيمة تجدها واضحة في كثير من كتابات أولئك وأطروحاتهم وما يقدمونه من اختيارات وتصورات تتناغم إلى حد بعيد مع طبيعة هذه الضغوط، وأفرز حالة من الخلل المنهجي وغيبة للموضوعية في معالجة المسائل الشرعية بتقديم أطروحات تتكئ على القراءة الانتقائية للوحي، وعدم استيعاب الأدلة الشرعية، وتبعيض الدين، والتعلق بالمتشابه، والإعراض عن إشكاليات المخالف والسكوت عن الإجابة عنها.. إلخ.

إن أولئك في الحقيقة يريدون أن يمارسوا مصالحةً بين الدين والواقع، بفرض هيمنة الواقع على الدين، فيجعلون من الدين مجرد (ختم) وظيفته إعطاء الشرعية للواقع عند التوافق، ويجعلونه عند التعارض (نصاً منسوخاً) بضغط الواقع الناسخ، وهذا لا شك فيه تقليص خطير لدور الدين في الحياة بل إلغاء له، بإنزاله عن المقام الذي أراده

الله له، فالله قد بعث النبيين والمرسلين وأنزل معهم الكتاب ليكون هو المهيمن على حياة الناس، قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣]، فالدين إنما جاء ليكون له الحكم في هذه الحياة، ولأجله أنزل القرآن وبعث النبي ﷺ: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: ١٠٥]، فالدين إذن هو الحكم على الواقع بأفكاره ونظرياته وممارساته، فيزن الكل بميزانه، فيُقر ويُلغي، ويُحسن ويُعدل، ويُنشئ واقعاً جديداً في ضوء أحكامه.

أين الخلل؟

لا شك في أن الإخلال بأصل التسليم على درجات، يبلغ بعضها بالإنسان حد الخروج من الإسلام بالكلية، بينما يعد بعضها انحرافاً وزيغاً لا يبلغ مبلغ الكفر. وإذا تجاوزنا ذلك الخطاب (العلماني الغالي) الذي يسعى لتجاوز (مبدأ التسليم) لخطاب الوحي أصلاً، بل يجهد في نقضه ورده، بنزع قدسية النص، وزحزحة الثوابت، وأنسنة التراث؛ فإن مفهوم التسليم لله ورسوله يظل واحداً من أظهر بدهيات التدين، فالتدين في جوهره مؤسس على فكرة الطاعة المطلقة والإيمان المطلق بكل ما يقوله الرب أو يقوله رسوله ﷺ. وهذه البدهية الدينية جاء التنصيص عليها في غير ما آية وحديث كما سيأتي.

ومع وضوح هذا الأصل من جهة التنظير، وادعاء الأكثر الالتزام به نظرياً، إلا أن ثمة خللاً عميقاً في تطبيقه وممارسته عند الكثيرين، وقد ولّد هذا الخلل صوراً متعددة من الانحراف والزيغ.

وما عليك إلا أن تتأمل في واقع كثيرٍ من (المهزومين فكرياً) من باحثين ومثقفين ومفكرين لترى حجم الحرج والضيق الذي يعصف بهم متى ما أُحوجوا للكلام حول جملة من الحقائق الشرعية التي لم تأت وفق أهوائهم وأمزجتهم، ذلك الحرج والضيق الذي يحملهم على عدم إثارة هذه المواضيع ابتداءً، ولا يرغبون في إثارتها من غيرهم لئلا يضطروا -بزعمهم- للكلام حولها منافحين عن (سمعة الإسلام) (وسماحة الإسلام) (وجمال الإسلام). فإذا ما قُدِّر وأحوجوا للكلام فيها، وجدتهم ينفون التهم بنفي الأحكام، فيردون النصوص، ويحرفون دلالتها، ويفتعلون المعارك مع التراث، ويتعلقون بالشاذ من الأقوال، ويتتبعون رخص المذاهب، وهكذا.

غدا الحديث عن حقائق الولاء والبراء، وأحكام المرتد، وجهاد الطلب، وأبواب الرق، وقضايا المرأة (الحجاب-الاختلاط-تعدد الزوجات-الولي والمحرم-حدود المشاركة السياسية) وغيرها عند بعض الناس ضرباً من ضروب الانتحار الدعوي، وصار من المخجل في زمن (الليبرالية) (وحقوق الإنسان) (والديمقراطية) الحديث عن حدٍّ اسمه حد الردة، أو عقوبةٍ كالرجم، أو شيء اسمه الرق والعبودية، أو قتالٍ مقصوده نشر الدين، أو تمييز بين البشر على أساس الدين، أو تحريم لشيء من الفنون كرسم ذوات الأرواح والموسيقى، أو منعٍ للمرأة من ممارسة بعض (حقها) السياسي!

بات من الواضح مثلاً أن قول النبي ﷺ: (ما رأيتُ من ناقصات عقلٍ ودينٍ أذهب للبِّ الرجل الحازم من إحداكنَّ يا معشر النساء)[1] غير موافق للمزاج الليبرالي العام، وأن نفوساً كثيرة باتت تضيق به وبمراميه، وقل الأمر نفسه في قول النبي ﷺ: (لن يفلحَ قومٌ وَلَّوا أمرهمُ امرأةً)[2]، أو قوله ﷺ: (لو كنت آمراً أحداً أن يسجد لأحد

(١) رواه البخاري (١٤٦٢).

(٢) رواه البخاري (٤٤٢٥)، والترمذي (٢٢٦٢)، والنسائي (٥٣٨٨)، والإمام أحمد في المسند (٢٠٤١٨).

لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها)[1] أو غير ذلك من الأحاديث.

وهكذا ترى أولئك المهزومين متى ما حوصروا بالحقائق الشرعية يهبون فزعين للحديث عن تاريخية النص، وإعادة القراءة، والفهم المؤدلج، والنص المفتوح، والتعددية الفكرية، ونسبية الحقيقة، مخلفين وراءهم واجباتٍ شرعيةً عظاماً هي ثمرة التدين الحق من انقياد وطاعة وتسليم وخضوع لله تبارك وتعالى، ورحم الله ابن القيم حين وضع يده على مثل هذه الجراحات فقال:

(فسبحان الله، كم من حزازة في نفوس كثير من الناس من كثير من النصوص، وبودهم أن لو لم ترد، وكم من حرارة في أكبادهم منها، وكم من شجى في حلوقهم منها ومن موردها.

ستبدو لهم تلك السرائر بالذي
يسوء ويخزي يوم تبلى السرائر)[2].

الالتفاف على مبدأ التسليم:

وبطبيعة الحال فإن كثيراً من أولئك المهزومين متى ما حوصروا بالدلائل الشرعية المخالفة لأهوائهم سيلتمسون طرائق ومخارج -بوعي أو بغير وعي- للخروج من سلطة هذه النصوص ومقتضياتها بما يحقق لهم حالة من الطمأنينة والشعور بأنهم لا زالوا مستمسكين بالوحي مع استبقاء أهوائهم، ليظهروا في أعينهم وأعين مخالفيهم

---

(١) رواه الترمذي (١١٥٩)، وابن حبان (٩/ ٤٧٠) (٤١٦٢)، والبيهقي (٧/ ٢٩١) (١٥١٠١). قال الترمذي: حسن غريب من هذا الوجه، وصححه السيوطي في ((الجامع الصغير)) (٧٤٨١)، والألباني في ((صحيح سنن الترمذي)) (١١٥٩).

(٢) الرسالة التبوكية ٥٢.

في صورة (المسلم) للنص في الظاهر ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ﴾ ، فيديرون عملية توفيقية/ تلفيقية بين معطيات النص ومعطيات الواقع، ويوردون جملة من الإشكالات والشبهات في معارضة النص تسهيلاً لإقامة هذا النموذج التلفيقي.

وقبل الخوض في مناقشة هذه الإشكالات تفصيلاً وهو ما سيأتي في النصف الثاني من البحث تحت عنوان (مزالق هدر النصوص)؛ يحسن التقديم بتأصيل مختصر لمبدأ التسليم، لنعلم وزنه في خطاب الكتاب والسنة، ولنتعرف إلى واقعه في حياة الجيل الأول رضي الله عنهم، ولنعرف مقدار الواجب منه وحجم المطلوب، وليكون الكلام في هذه التقدمة كالأصل والقاعدة التي يُنطلق منها، ويُردّ إليها عند التنازع والمخاصمة.

محركات الأفكار



سبق في بدايات التمهيد الإشارة إلى مركزية مفهوم "محركات الأفكار" في تشكيل هوياتنا الفكرية، وأن المعامل العلمي أو المعرفي وإن كان له تأثير لا ينكر هنا فليس هو المسؤول وحده في تشكيل هذه الهويات، بل ثمة في كثير من الأحيان عوامل أخرى قد تكون أعمق أثراً وأشد تأثيراً من هذا العامل. ولئن كان البحث في جملته يستصحب عامل (**الرضوخ للمزاج الليبرالي السائد**) خصوصاً عند معالجة (**مزالق هدر النصوص الشرعية**) فإن هذا العامل وحده ليس هو المسؤول في كثير من الأحيان عن الوقوع في فخ التفلت من واجب التسليم، بل قد يكون لغيره تأثير أشد بحسب الشخص، أو الموضوع، أو الظرف أو غير ذلك، وإذا كان البحث يرغب في تأسيس وتأصيل مقام التسليم للنص الشرعي بشكل عام فمن المناسب جداً استعراض ما يتعلق (بمحركات الأفكار) وعدم الاكتفاء بالإشارة السريعة الواردة في التمهيد، وليكن هذا المبحث تتميماً وتكميلاً لتلك الإشارة الواردة في ذلكم التمهيد، فهذه المحركات لا يقتصر تأثيرها على المجال الفكري وحده بل يمتد أثرها في معارضة مبدأ التسليم ليشمل مجالات حياتية متعددة نظرية وسلوكية، ومحاولة الوصول إلى شيء من تفاصيلها والاطلاع عليها تنقلها من حيز غير المفكر فيه إلى حيز آخر يجعلها في موضع الملاحظة ويرفع من حساسيتنا تجاهها، فإذا وجدت في نفسك قدراً ولو ضئيلاً من الحرج تجاه نص شرعي، فاستحضر هذه المحركات لعل المشكلة نابعة من واحد منها.

الوحي وحديث المكاشفة

إذا تأملت في خطاب الشرع وجدت المعاني السابقة مقررةً بشكل واضح جداً في جملةٍ عريضةٍ من النصوص الشرعية، وميزة الخطاب القرآني في كشف بنيةً التصور، ودهاليز النفس، وبيان التفاعلات المولدة للفكرة والاعتقاد؛ أنها صادرة عمن هو أدرى بطبيعة النفس من صاحب النفس ذاتها، وأعلم بالإنسان ودوافعه ودواخله من الإنسان. وكثيراً ما تكون تلك العوامل المؤثرة في تشكيل القناعة والتصور معطيات داخلية ذاتية لا يمكن الاطلاع عليها إلا من خلال معرفة صاحبها بدواخل نفسه، بل كثيراً ما تكون هذه المعطيات مؤثرة في صاحبها بغفلة منه، فيأتي الوحي ليفضح تلك المعطيات ويكشفها، ويبين تلك السياقات غير المنظورة، ليؤكد من خلال تجليتها على خطورة تلك العوامل وشديد تأثيرها في تشكيل العقيدة والتصور.

وإذا كنا نتحدث عن عوامل رد الحق والإقبال على الباطل فيمكن إعادتها إجمالاً إلى مفهوم مركزي في خطاب الوحي، والذي يشكل غطاءً لعامة بواعث الانحراف عن الحق، وهو مفهوم (الهوى)، فكل ذريعةٍ تصد صاحبها عن الاستجابة للحق فإنما

لغلبة الهوى على النفس، وقد كشف القرآن صراحةً عن ثنائية (الاستجابة للحق أو الاستجابة للهوى) فقال تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: ٥٠] فليس ثمة إلا طريقان: الاستجابة للوحي، أو الوقوع في أفخاخ الهوى. ومثل هذه الآية في الدلالة أيضاً قوله تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: ٢٦]، فإما الحكم بالحق، وإما حكم الهوى. ومثلهما أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ۝ إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٣ - ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ [الكهف: ٢٨]، قال الإمام الشاطبي:

(العقل إذا لم يكن متبعاً للشرع، لم يبق له إلا الهوى والشهوة)[١].

وقال العلامة عبد الرحمن المعلمي كاشفاً شديد تأثير الهوى على الإنسان:

(وللهوى سلطان عظيم على النفوس، فربما عرضت الحقيقة البينة على النفس وهي غير مخالفة لهواها فقبلتها، ثم تعرض عليها حقيقة مثل تلك في الوضوح أو أبين ولكنها مخالفة لهواها فتردها)[٢].

وبطبيعة الحال فمفهوم الهوى في الخطاب الشرعي واسعٌ جداً يندرج تحته عدد كبير من الممارسات والصور. فمن تلك الصور:

---

(١) الاعتصام ١/ ٥١.

(٢) رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله وتحقيق معنى التوحيد والشرك بالله ١٥٩، وهو المعروف بكتاب (العبادة).

العصبيات ورد الحق

يقول المولى تبارك وتعالى في سياق بيان أثر العصبية في رد الحق: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٣]، فتأمل كيف يتكرر ذات الاحتجاج من مختلف الأمم مع مختلف الأنبياء بما يؤكد عمق تأثير العصبية للآباء والأسلاف في استبقاء التصورات المنحرفة. وحتى تستيقن عمق تأثير هذا العامل في رد الحق تأمل في حال أبي طالب وإصراره على الكفر حتى لحظة الموت مع معرفته بحال النبي ﷺ وصدقه وصدق دعوته، عن سعيد بن المسيب عن أبيه: أنه أخبره أنه لما حضرت أبا طالبٍ الوفاة جاءه رسول الله ﷺ فوجد عنده أبا جهل بن هشام، وعبد الله بن أبي أمية بن المغيرة، قال رسول الله ﷺ لأبي طالبٍ: (يا عم قل لا إله إلا الله كلمةً أشهد لك بها عند الله) فقال أبو جهلٍ وعبد الله بن أبي أمية: يا أبا طالبٍ أترغب عن ملة عبد المطلب! فلم يزل رسول الله ﷺ يعرضها عليه، ويعودان بتلك المقالة، حتى قال أبو طالبٍ آخر ما كلمهم: هو على ملة عبد المطلب، وأبى أن يقول لا إله إلا الله، فقال رسول الله ﷺ: (أما والله لأستغفرن لك ما لم أنه عنك) فأنزل الله تعالى فيه: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ

وَالَّذِينَ آمَنُوا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُوْلِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ [التوبة: ١١٣][(١)].

وبطبيعة الحال فالعصبية لا تختص بالآباء والأجداد بل تتمدد ظاهرة التعصب لتشمل العصبية للرئيس والمعلم والشيخ والحزب والجماعة والتيار وهكذا، وقد حكى الله تعالى شهادة الأتباع في أثر السادة والكبراء ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلاْ ﴿٦٧﴾ رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنْهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا﴾ [الأحزاب: ٦٧ – ٦٨]، وفي مشهد المحاورة بين الأتباع والكبراء عبرة وعظة: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلا أَنتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ ﴿٣١﴾ قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَى بَعْدَ إِذْ جَاءَكُم بَلْ كُنتُم مُّجْرِمِينَ ﴿٣٢﴾ وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَن نَّكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَندَادًا وَأَسَرُّوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ وَجَعَلْنَا الأَغْلالَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُجْزَوْنَ إِلاَّ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سبأ: ٣١ – ٣٣].

ومن جميل أقوال الغزالي رحمه الله الدالة على ما للعصبية للطائفة أو ضدها من أثر في قبول الحق:

(ولذا تورد على بعض العوام مسألة عقلية جليلة، فيقبلها، فإذا قلت: هذا مذهب الأشعري، أو الحنبلي، أو المعتزلي، نفر عنه إن كان يسيء الاعتقاد فيمن نسبته إليه، وليس هذا طبع العامي خاصة بل طبع أكثر العقلاء المتسمين بالعلوم إلا العلماء الراسخين الذين أراهم الله الحق حقاً وقواهم على اتباعه)[(٢)].

(١) رواه البخاري (١٣٦٠)، والنسائي (٢٠٣٥)، والإمام أحمد في المسند (٢٣٧٢٤).
(٢) المستصفى ١/ ١١٧، وللشيخ عبد الرحمن المعلمي اليماني تعليق نفيس على كلام الغزالي هذا، قال فيه: (فأما ما ذكره الغزالي، أن الإنسان قد تذكر له مسألة عقلية جليلة فيقبلها، فإذا قيل له: =

ومن الأخبار العجيبة التي ساقها الإمام الشاطبي بهذا الخصوص، ما ذكره عن أحد علماء النصارى، قال رحمه الله:

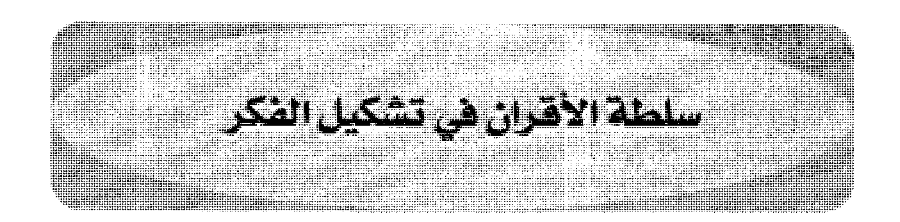
(وحكى المسعودي: أنه كان في أعلى صعيد مصر رجل من القبط ممن يظهر دين النصرانية، وكان يُشار إليه بالعلم والفهم، فبلغ خبره أحمد بن طولون فاستحضره وسأله عن أشياء كثيرة من جملتها: أنه أمر في بعض الأيام وقد أحضر مجلسه بعض أهل النظر ليسأله عن الدليل على صحة دين النصرانية، فسألوه عن ذلك، فقال: دليلي على صحتها وجودي إياها متناقضة، متنافية، تدفعها العقول، وتنفر منها النفوس لتباينها وتضادها، لا نظر يقويها، ولا جدل يصححها، ولا برهان يعضدها من العقل والحس عند أهل التأمل فيها، والفحص عنها، ورأيت مع ذلك أمماً كثيرة وملوكاً عظيمةً ذوي معرفة وحسن سياسة وعقول راجحة قد انقادوا إليها، وتدينوا بها مع ما ذكرتُ من تناقضها في العقل، فعلمت أنهم لم يقبلوها ولا تدينوا بها إلا بدلائل شاهدوها، وآيات ومعجزات عرفوها، أوجب انقيادهم إليها والتدين بها.

فقال له السائل: وما التضاد الذي فيها؟ فقال: وهل يُدرك ذلك أو تُعلم

=هذا قول الأشعرية، وكان يسيء الظن بهم، نفر عنها، فقد يكون لما ذكر بأن يكون هذا الإنسان طالب علم، وقد عرف مسائل أخطأ فيها الأشعرية، فلما نسبت هذه المسألة إليهم نفرت نفسه عنها لمشابهتها لتلك المسائل، في أن الجميع من قول الأشعرية، فتوهم أن المشابهة في هذا الأمر تشعر بالمشابهة في الخطأ، وقوي هذا المعنى في وهمه حتى غلب ما قام لديه من دليل على صحة قولهم في تلك المسألة، وقد يكون طالع مذهب الأشاعرة فظهر له أن الغالب فيما يخالفون فيه المعتزلة، الخطأ، فاجتمع عنده القياس الوهمي السابق، مع الحمل على الغالب، وقد يكون سمع كثيراً ممن يحسن الظن بهم، يذمون الأشعرية، وقد يكون وجد آباءه وأشياخه على الاعتزال، ونشأ عليه، فصار يكره أن ينسب الغلط إلى مذهبه ومذهب آبائه وأشياخه، وهذا هو التعصب، وهو أوخم هذه الأمور) العبادة ٢٠٣.

غايته؟! منها قولهم: بأن الثلاثة واحد وأن الواحد ثلاثة، ووصفهم للأقانيم والجوهر وهو الثالوثي، وهل الأقانيم في أنفسها قادرة عالمة أم لا، وفي اتحاد ربهم القديم بالإنسان المحدث، وما جرى في ولادته وصلبه وقتله، وهل في التشنيع أكبر وأفحش من إله صُلب وبُصق في وجهه ووضع على رأسه إكليل الشوك، وضرب رأسه بالقضيب، وسمرت قدماه، ونخز بالأسنة والخشب جنباه، وطلب الماء فسقى الخل من بطيخ الحنظل، فأمسكوا عن مناظرته لما قد أعطاهم من تناقض مذهبه وفساده)[1].

(١) الاعتصام ١/ ١٥٩.



وفيما سبق من قصة أبي طالب دلالة بليغة على أثر الصحبة في تشكيل هوياتنا الفكرية، وقد التقط هذه الملاحظة الإمام ابن القيم رحمه الله فقال مبيناً تغول هذه السلطة في حياتنا وشدة تأثيرها:

(هذا وكم جلبت خلطة الناس من نقمة، ودفعت من نعمة، وأنزلت من محنة، وعطلت من منحة، وأحلت من رزية، وأوقعت في بلية، وهل آفة الناس إلا الناس، وهل كان على أبي طالب عند الوفاة أضر من قرناء السوء، لم يزالوا به حتى حالوا بينه وبين كلمة واحدة توجب له سعادة الأبد)[1].

وقد لخص النبي ﷺ عمق تأثير الصاحب في صاحبه فقال: (الرجل على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل)[2]. ويشهد لعمق هذا التأثير مشهد الحسرة الذي

(١) مدارج السالكين ١/ ٤٥٥.

(٢) رواه أبو داود (٤٨٣٣)، والترمذي (٢٣٧٨) واللفظ لهما، وأحمد (٢/ ٣٣٤) (٨٣٩٨)، والحاكم (٤/ ١٨٨)، والبيهقي في ((شعب الإيمان)) (٧/ ٥٥) (٩٤٣٦). قال الترمذي، والبغوي في ((شرح السنة)) (٦/ ٤٧٠)، والبدر الزركشي في ((اللآلئ المنثورة)) (٨٩): حسن غريب، وصحح إسناده النووي في ((تحقيق رياض الصالحين)) (١٧٧)، وحسنه ابن حجر في ((الأمالي المطلقة)) (١٥١).

حكاه الله تعالى عن بعض المنحرفين وكيف يكشف عن عمق أثر الصاحب على صاحبه: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلاً ﴿٢٧﴾ يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلانًا خَلِيلاً ﴿٢٨﴾ لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلإِنسَانِ خَذُولاً﴾ [الفرقان: ٢٧ - ٢٩]، وقد نبه إبراهيم قومه إلى خطورة الصحبة وأثرها الضخم في زيغهم وانحرافهم، قال تعالى: ﴿وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا وَمَأْوَاكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن نَّاصِرِينَ﴾ [العنكبوت: ٢٥]، ويكفي أن تستحضر في هذا السياق كلمات ذلك المؤمن الناجي من أثر هذه السلطة لتعلم شدة أثرها في تشكيل الهوية الفكرية والعقدية والخلقية، وهي شهادة إنسانية موثقة في كتاب الله تعالى، قال تعالى: ﴿فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ﴿٥٠﴾ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ ﴿٥١﴾ يَقُولُ أَئِنَّكَ لَمِنَ الْمُصَدِّقِينَ ﴿٥٢﴾ أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَدِينُونَ ﴿٥٣﴾ قَالَ هَلْ أَنتُم مُّطَّلِعُونَ ﴿٥٤﴾ فَاطَّلَعَ فَرَآهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ ﴿٥٥﴾ قَالَ تَاللَّهِ إِن كِدتَّ لَتُرْدِينِ ﴿٥٦﴾ وَلَوْلا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنتُ مِنَ الْمُحْضَرِينَ﴾ [الصافات: ٥٠ - ٥٧].

والكبر عامل انحراف

قال الله تعالى مبيناً عمق تأثير الكبر في عملية الزيغ والانحراف: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلاَّ كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [غافر: ٥٦]، بل جعل الله من عقوبة المتكبر صرفه عن الحق وإيقاعه في حبائل الباطل، فقال تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لاَّ يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٦]. فالكبر يعمل كحائط صد بين الإنسان وبين استلهام هدايات الوحي، قال تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّى مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [لقمان: ٧]. وإذا تأملت في أحوال كثير من الطغاة، وفتشت في بواعث إعراضهم عن الحق وجدت للكبر حضوراً مركزياً في حالة الإعراض، تأمل مثلاً في حال فرعون وملئه: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ [النمل:

١٤]، فالكبر من أكبر العوامل المشكلة لفكر المتكبر وتحديد هويته الفكرية، وقد بين النبي ﷺ أثر الكبر المزدوج في رد الحق واحتقار حملته فقال محذراً من خطورة الكبر: (لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرةٍ من كبرٍ)، قال رجلٌ: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً ونعله حسنةً. قال: (إنَّ الله جَميلٌ يحب الجمال الكبر بطر الحق وغمط الناس)[1]. وهو ما يؤكد عدم اقتصار تأثير الكبر على الطغاة في شهوات التغلب والتملك ونحوها فقط؛ بل إنه ليمتد إلى شهوات الكبر بالمذهب، وبالفكر، وبظن الفهم الذي لم يبلغه الآخرون، وهي من أعظم الفتن على متعاطي الفكر؛ أعني أن يقوده الفكر إلى الكبر، ثم إلى بطر الحق وغمط الناس.

(١) رواه مسلم (٩١)، وأبو داود (٤٠٩٤)، والترمذي (١٩٩٩)، والإمام أحمد في المسند (٤٠٥٨).

والحسد أيضاً سبب في الانحراف

(فإنه داء كامن في النفس، ويرى الحاسد المحسود قد فضل عليه وأوتي ما لم يؤت نظيره، فلا يدعه الحسد أن ينقاد له ويكون من أتباعه، وهل منع إبليس من السجود لآدم إلا الحسد؟! فإنه لما رآه قد فضل عليه ورفع فوقه غص بريقه واختار الكفر على الإيمان بعد أن كان بين الملائكة، وهذا الداء هو الذي منع اليهود من الإيمان بعيسى ابن مريم، وقد علموا علماً لا شك فيه أنه رسول الله جاء بالبينات والهدى، فحملهم الحسد على أن اختاروا الكفر على الإيمان، وأطبقوا عليه وهم أمة فيهم الأحبار والعلماء والزهاد والقضاة والأمراء، هذا وقد جاء المسيح بحكم التوراة، لم يأت بشريعة يخالفها، ولم يقاتلهم وإنما أتى بتحليل بعض ما حرم عليهم تخفيفاً ورحمةً وإحساناً وجاء مكملاً لشريعة التوراة، ومع هذا فاختاروا كلهم الكفر على الإيمان، فكيف يكون حالهم مع نبي جاء بشريعة مستقلة ناسخة لجميع الشرائع مبكتاً لهم بقبائحهم ومنادياً على فضائحهم، ومخرجاً لهم من ديارهم، وقد قاتلوه

وحاربوه، وهو في ذلك كله ينصر عليهم ويظفر بهم ويعلو هو وأصحابه، وهم معه دائماً في سفال فكيف لا يملك الحسد والبغي قلوبهم وأين يقع حالهم معه من حالهم مع المسيح وقد أطبقوا على الكفر به من بعد ما تبين لهم الهدى وهذا السبب وحده كاف في رد الحق فكيف إذا انضاف إليه زوال الرياسات والمآكل)[1]. وتأمل ما حكاه الله عنهم من كفرهم بنبوة نبينا محمد ﷺ مع ما لهم من المعرفة الخاصة به والتي تبلغ من نفوسهم حد اليقين تعلم صدق أثر الحسد في الزيغ والانحراف، يقول الله تعالى حاكياً حالهم: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦]. فمشكلتهم ليست مع العلم فهو حاضر موجود لكنه الحسد أن خرجت النبوة منهم ببعثته ﷺ، ومن القصص اللطيفة في تقرير هذه الطبيعة اليهودية ما حكاه سلمة بن سلامة بن وقش وكان من أصحاب بدر قال: كان لنا جار من يهود في بني عبد الأشهل، قال: فخرج علينا يوماً من بيته قبل مبعث النبي ﷺ بيسير، فوقف على مجلس عبد الأشهل، قال سلمة: وأنا يومئذ أحدث من فيه سناً على بردة مضطجعاً فيها بفناء أهلي، فذكر البعث والقيامة والحساب والميزان والجنة والنار، فقال: ذلك لقوم أهل شرك أصحاب أوثان، لا يرون أن بعثاً كائن بعد الموت. فقالوا له: ويحك يا فلان ترى هذا كائناً أن الناس يبعثون بعد موتهم إلى دار فيها جنة ونار يجزون فيها بأعمالهم؟ قال: نعم، والذي يحلف به، لود أن له بحظه من تلك النار أعظم تنور في الدنيا يحمونه ثم يدخلونه إياه فيطبق به عليه وأن ينجو من تلك النار غداً، قالوا له: ويحك، وما آية ذلك، قال: نبي يبعث من نحو هذه البلاد، وأشار بيده نحو مكة واليمن، قالوا: ومتى تراه، قال: فنظر إليّ وأنا من أحدثهم سناً فقال: إن يستنفد هذا الغلام عمره يدركه: قال سلمة: فوالله ما ذهب الليل والنهار حتى بعث الله تعالى رسوله ﷺ وهو حي بين أظهرنا، فآمنا به وكفر به بغياً وحسداً،

---

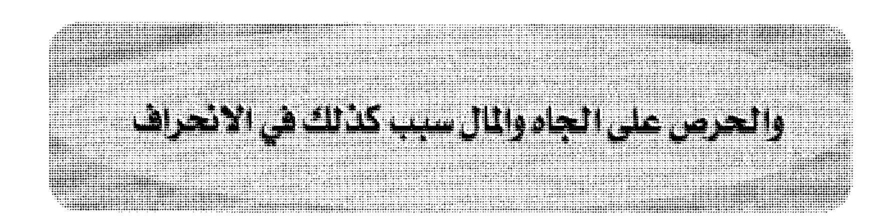
(١) هداية الحيارى ١٦.

فقلنا: ويلك يا فلان ألست بالذي قلت لنا فيه ما قلت؟ قال: بلى وليس به[1].

وعموماً من تدبر نصوص الوحي وتاريخ اليهود فسيجد الحضور المركزي لمسألة الحسد في تشكل العقلية اليهودية، وموقفها من الحق، وقد حكى الإمام ابن القيم عليه رحمة الله طرفاً من هذا الشأن في أوائل كتابه هداية الحيارى من اليهود والنصارى.

---

(١) رواه أحمد (٣/ ٤٦٧) (١٥٨٧٩)، والحاكم (٣/ ٤٧١). وحسنه الوادعي في ((الصحيح المسند)) (٤٤٣)، وحسن إسناده شعيب الأرناؤوط في تحقيق ((مسند أحمد)) (٣/ ٤٦٧).



ومما جاء في خبره وبيان عظيم خطره خبر هرقل الطويل وما جرى منه لما أرسل له النبي ﷺ كتاباً يدعوه إلى الإسلام، وهو خبر غزير الفائدة، كثير العبر والدروس، ومبتدأ الخبر كان مع أبي سفيان رضي الله عنه حين أرسل إليه هرقل وهو في ركب من قريش، وكانوا تجاراً بالشام في المدة التي كان رسول الله ﷺ ماد فيها أبا سفيان وكفار قريش، فأتوه وهم بإيلياء فدعاهم في مجلسه، وحوله عظماء الروم ثم دعاهم، ودعا بترجمانه.

فقال: أيكم أقرب نسباً بهذا الرجل الذي يزعم أنه نبي؟

فقال أبو سفيان: فقلت: أنا أقربهم نسباً.

فقال: أدنوه مني، وقربوا أصحابه فاجعلوهم عند ظهره، ثم قال لترجمانه: قل لهم إني سائل عن هذا الرجل فإن كذبني فكذبوه، فوالله لولا الحياء من أن يأثروا علي كذباً لكذبت عنه.

ثم كان أول ما سألني عنه أن قال: كيف نسبه فيكم؟

قلت: هو فينا ذو نسب.

قال: فهل قال هذا القول منكم أحد قط قبله؟

قلت: لا.

قال: فهل كان من آبائه من ملك؟

قلت: لا.

قال: فأشراف الناس يتبعونه أم ضعفاؤهم؟

فقلت: بل ضعفاؤهم.

قال: أيزيدون أم ينقصون؟

قلت: بل يزيدون.

قال: فهل يرتد أحد منهم سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه؟

قلت: لا.

قال: فهل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟

قلت: لا.

قال: فهل يغدر؟

قلت: لا ونحن منه في مدة لا ندري ما هو فاعل فيها. قال: ولم تمكني كلمة أدخل فيها شيئاً غير هذه الكلمة.

قال: فهل قاتلتموه؟

قلت: نعم.

قال: فكيف كان قتالكم إياه؟

قلت: الحرب بيننا وبينه سجال ينال منا وننال منه.

قال: ماذا يأمركم؟

قلت: يقول: اعبدوا الله وحده، ولا تشركوا به شيئاً، واتركوا ما يقول آباؤكم، ويأمرنا بالصلاة والصدق والعفاف والصلة.

فقال للترجمان: قل له سألتك عن نسبه؟ فذكرت أنه فيكم ذو نسب فكذلك الرسل تبعث في نسب قومها. وسألتك: هل قال أحد منكم هذا القول؟ فذكرت أن لا، فقلت: لو كان أحد قال هذا القول قبله لقلت رجل يأتسي بقول قيل قبله. وسألتك: هل كان من آبائه من ملك؟ فذكرت أن لا، قلت: فلو كان من آبائه من ملك، قلت: رجل يطلب ملك أبيه. وسألتك: هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ فذكرت أن لا، فقد أعرف أنه لم يكن ليذر الكذب على الناس ويكذب على الله. وسألتك: أشراف الناس اتبعوه أم ضعفاؤهم؟ فذكرت أن ضعفاءهم اتبعوه، وهم أتباع الرسل. وسألتك: أيزيدون أم ينقصون؟ فذكرت أنهم يزيدون، وكذلك أمر الإيمان حتى يتم. وسألتك: أيرتد أحد سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه؟ فذكرت أن لا، وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب. وسألتك: هل يغدر فذكرت أن لا، وكذلك الرسل لا تغدر. وسألتك: بما يأمركم؟ فذكرت أنه يأمركم أن تعبدوا الله، ولا تشركوا به شيئاً وينهاكم عن عبادة الأوثان، ويأمركم بالصلاة والصدق والعفاف، فإن كان ما تقول حقاً فسيملك موضع قدمي هاتين، وقد كنت أعلم أنه خارج لم أكن أظن أنه منكم، فلو أني أعلم أني أخلص إليه لتجشمت لقاءه، ولو كنت عنده لغسلت عن قدمه.

ثم دعا بكتاب رسول الله ﷺ الذي بعث به دحية إلى عظيم بصرى، فدفعه إلى هرقل فقرأه فإذا فيه:

(بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى، أما بعد، فإني أدعوك بدعاية الإسلام أسلم تسلم يؤتك

الله أجرك مرتين، فإن توليت فإن عليك إثم الأريسيين و ﴿ **قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ** ﴾ [**آل عمران**: ٦٤] قال أبو سفيان: فلما قال ما قال، وفرغ من قراءة الكتاب كثر عنده الصخب وارتفعت الأصوات، وأخرجنا، فقلت لأصحابي حين أخرجنا: لقد أمر ابن أبي كبشة إنه يخافه ملك نبي الأصفر. فما زلت موقناً أنه سيظهر حتى أدخل الله علي الإسلام.

وكان ابن الناظور صاحب إيلياء وهرقل أسقفاً على نصارى الشام، يحدث أن هرقل حين قدم إيلياء أصبح يوماً خبيث النفس، فقال بعض بطارقته: قد استنكرنا هيئتك، قال ابن الناظور وكان هرقل حزاء ينظر في النجوم، فقال لهم حين سألوه: إني رأيت الليلة حين نظرت في النجوم ملك الختان قد ظهر فمن يختتن من هذه الأمة؟ قالوا: ليس يختتن إلا اليهود فلا يهمنك شأنهم، واكتب إلى مداين ملكك فيقتلوا من فيهم من اليهود، فبينما هم على أمرهم أتى هرقل برجل أرسل به ملك غسان يخبر عن خبر رسول الله ﷺ فلما استخبره هرقل، قال: اذهبوا فانظروا أمختتن هو أم لا؟ فنظروا إليه فحدثوه أنه مختتن، وسأله عن العرب، فقال: هم يختتنون، فقال هرقل: هذا ملك هذه الأمة قد ظهر. ثم كتب هرقل إلى صاحب له برومية وكان نظيره في العلم، وسار هرقل إلى حمص فلم يرم حمص حتى أتاه كتاب من صاحبه يوافق رأي هرقل على خروج النبي ﷺ وأنه نبي، فأذن هرقل لعظماء الروم في دسكرة له بحمص، ثم أمر بأبوابها فغلقت ثم اطلع فقال: يا معشر الروم، هل لكم في الفلاح والرشد وأن يثبت ملككم فتبايعوا هذا النبي؟ فحاصوا حيصة حمر الوحش إلى الأبواب، فوجدوها قد غلقت، فلما رأى هرقل نفرتهم وأيس من الإيمان، قال: ردوهم علي، وقال: إني قلت مقالتي آنفاً أختبر بها شدتكم على دينكم فقد رأيت، فسجدوا له ورضوا عنه، فكان ذلك آخر شأن هرقل[1].

(١) رواه البخاري (٧)، ومسلم (١٧٧٣)، والإمام أحمد في المسند (٢٣٧٠).

هذا الحديث المهيب الجليل يتضمن عظة وعبرة في خطورة حب الجاه على دين المرء وأنه قد يكون سبباً عظيماً في ترك الحق والإعراض عنه. ومن لطيف الأخبار الدالة على هذا المعنى أيضاً ما ذكره ابن القيم عن واحد ممن ناظره من النصارى، قال عليه رحمة الله:

(ولقد ناظرت بعض علماء النصارى معظم يوم، فلما تبين له الحق بهت، فقلت له وأنا وهو خاليين: ما يمنعك الآن من اتباع الحق؟ فقال لي: إذا قدمت على هؤلاء الحمير -هكذا لفظه- فرشوا لنا الشقاف تحت حوافر دابتي، وحكموني في أموالهم ونسائهم، ولم يعصموني فيما آمرهم به، وأنا لا أعرف صنعة، ولا أحفظ قرآناً ولا نحواً ولا فقهاً، فلو أسلمت لدرت في الأسواق أتكفف الناس فمن الذي يطيب نفساً بهذا، فقلت: هذا لا يكون، وكيف تظن بالله أنك إذا آثرت رضاه على هواك يخزيك ويذلك ويحوجك، ولو فرضنا أن ذلك أصابك فما ظفرت به من الحق، والنجاة من النار، ومن سخط الله وغضبه فيه أتم العوض عما فاتك، فقال: حتى يأذن الله، فقلت: القدر لا يحتج به، ولو كان القدر حجةً لكان حجة لليهود على تكذيب المسيح، وحجة للمشركين على تكذيب الرسل، ولا سيما أنتم تكذبون بالقدر فكيف تحتج به، فقال: دعنا الآن من هذا، وأمسك)[1].

وهذه القصة وسابقتها شواهد عملية على صدق قول النبي ﷺ: (ما ذئبان جائعان أرسلا في غنم بأفسد لها من حرص المرء على المال والشرف لدينه)[2].

---

(١) هداية الحيارى ١١٩.

(٢) رواه الترمذي (٢٣٧٦)، والإمام أحمد في المسند (١٥٨٢٢)، حسنه البغوي في ((شرح السنة)) (٢٩٩/٧)، والهيثمي في ((مجمع الزوائد)) (٢٥٣/١٠)، وقال المنذري في ((الترغيب والترهيب)) (١٤/٣): (إسناده صحيح أو حسن أو ما قاربهما)، وحكم بصحته الألباني في ((صحيح الترمذي)) (٢٣٧٦)، والوادعي في ((الصحيح المسند)) (١١٠٠).

في لحظات المكاشفة تتجلى الحقائق

ولئن حاول كثير من أهل الضلال تغليف انحرافه بالعلم والمعرفة فإن شواهد الحال في كثير من الأحوال تكون فاضحة، وفي لحظات المكاشفة تظهر الحقائق وتتجلى الدوافع والبواعث، فهذا حيي بن أخطب اليهودي كفر بالنبي ﷺ ورفض دعوته مع اتضاح أمره ﷺ في نفسه ومعرفته بصدقه يقيناً، عن عبد الله بن أبي بكر قال: حدثني محدث عن صفية بنت حيي أنها قالت: لم يكن من ولد أبي وعمي أحد أحب إليهما مني، لم ألقهما قط مع ولد لهما أهش إليهما إلا أخذاني دونه، فلما قدم رسول الله قباء نزل قرية بني عمرو بن عوف، غدا إليه أبي وعمي أبو ياسر بن أخطب مغلسين، فوالله ما جاءانا إلا مع مغيب الشمس، فجاءانا فاترين كسلانين ساقطين يمشيان الهوينى، فهششت إليهما كما كنت أصنع، فوالله ما نظر إلي واحد منهما فسمعت عمي أبا ياسر يقول لأبي: أهو هو؟ قال: نعم والله، قال: تعرفه بعينه وصفته؟! فقال: نعم والله، قال: فماذا في نفسك منه؟ قال: عداوته والله ما بقيت![1].

---

(١) رواه البيهقي في ((دلائل النبوة)) (٢/ ٥٣٣) (٧٨٤).

وقريبٌ من حاله حال أبي جهل الذي استبان له صدق النبي ﷺ يقيناً لكنه ظل مصراً على الكفر به حتى آخر الأنفاس، فعن الزهري قال: حُدثت أن أبا جهل وأبا سفيان والأخنس بن شريق خرجوا ليلة ليسمعوا من رسول الله ﷺ، وهو يصلي بالليل في بيته، وأخذ كل رجل منهم مجلساً ليستمع فيه، وكل لا يعلم بمكان صاحبه، فباتوا يستمعون له حتى إذا أصبحوا أو طلع الفجر تفرقوا فجمعهم الطريق فتلاوموا وقال بعضهم لبعض: لا تعودن لو رآكم بعض سفهائكم لأوقعتم في نفسه شيئاً، ثم انصرفوا حتى إذا كانت الليلة الثانية عاد كل رجل منهم إلى مجلسه، فباتوا يستمعون له حتى إذا طلع الفجر تفرقوا، فجمعهم الطريق فقال بعضهم لبعض مثل ما قالوا أول مرة، ثم انصرفوا فلما كانت الليلة الثالثة أخذ كل رجل منهم مجلسه فباتوا يستمعون له حتى إذا طلع الفجر تفرقوا فجمعهم الطريق، فقالوا: لا نبرح حتى نتعاهد لا نعود فتعاهدوا على ذلك ثم تفرقوا، فلما أصبح الأخنس بن شريق أخذ عصا ثم خرج حتى أتى أبا سفيان في بيته فقال: حدثني يا أبا حنظلة عن رأيك فيما سمعت من محمد، فقال: يا أبا ثعلبة والله لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد بها، وأشياء ما أعرف معناها ولا ما يراد بها، فقال الأخنس: وأنا والذي حلفت له به، ثم خرج من عنده حتى أتى أبا جهل فدخل عليه بيته فقال: يا أبا الحكم ما رأيك فيما سمعت من محمد، فقال: ماذا سمعت، تنازعنا نحن وبنو عبد مناف الشرف أطعموا فأطعمنا وحملوا فحملنا وأعطوا فأعطينا حتى إذا تجاثينا على الركب وكنا كفرسي رهان قالوا منا نبي يأتيه الوحي من السماء فمتى تدرك هذه والله لا نؤمن به أبداً ولا نصدقه فقام عنه الأخنس بن شريق[1].

---

(١) رواه أبو إسحق في ((السيرة النبوية لابن هشام)) (١/ ٣١٥)، والبيهقي في ((دلائل النبوة)) (٢/ ٢٠٦) (٥٠٧).

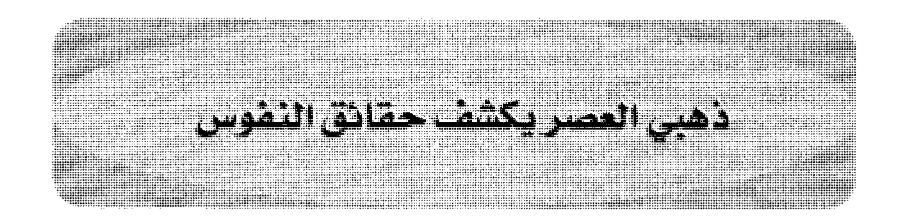
ابن القيم يلخص أسباب الإعراض عن الحق

يقول ابن القيم ملخصاً بعضاً من أسباب الإعراض عن الحق:

(والأسباب المانعة من قبول الحق كثيرة جداً فمنها: الجهل به، وهذا السبب هو الغالب على أكثر النفوس فإن من جهل شيئاً عاداه وعادى أهله، فإن انضاف إلى هذا السبب بغض من أمره بالحق ومعاداته له وحسده كان المانع من القبول أقوى، فإن انضاف إلى ذلك إلفه وعادته ومرباه على ما كان عليه آباؤه ومن يحبه، ويعظمه قوي المانع، فإن انضاف الى ذلك توهمه أن الحق الذي دُعي إليه يحول بينه وبين جاهه وعزه وشهواته وأغراضه، قوى المانع من القبول جداً، فإن انضاف إلى ذلك خوفه من أصحابه وعشيرته وقومه على نفسه وماله وجاهه كما وقع لهرقل ملك النصارى بالشام على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ازادد المانع من قبول الحق قوة)[1].

---

(١) هداية الحيارى ١٦.



ومن أكثر من تكلم في مقامات الحق والباطل، وفصل أسباب إعراض الخلق عن الحق، وكشف عن الأبعاد النفسية التي تقف خلف كثير من الانحرافات؛ العلامة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني في كتابه اللطيف (القائد إلى تصحيح العقائد)، وهذه الملامح التي كشف عنها المعلمي جديرة فعلاً بأن تشكل متناً منهجياً مهماً حيال هذه المسائل، وأن تكون محلاً لمدارسة ومذاكرة أوسع، وأكتفي هنا بهذا المسرد لبعض أقواله رحمه الله في مقام الحق ومقام الباطل، وأسباب الإقبال على الحق والإعراض عنه:

- نوازع الحق والباطل في النفس، وتحقيق مشهد الابتلاء:

- (إن مدار كمال المخلوق على حب الحق وكراهية الباطل، فخلق الله تعالى الناس مفطورين على ذلك، وقدر لهم ما يؤكد تلك الفطرة، وما يدعوهم إلى خلافها، ليكون عليهم في اختيار الكمال وهو مقتضى الفطرة مشقة وتعب وعناء،

ولهم في خلاف ذلك شهوة وهوى، فمن اختار منهم مقتضى الفطرة وصبر على ما فيه من المشقة والعناء، وعما في خلافه من الراحة العاجلة واللذة استحق أن يحمد، فاستحق الكمال فناله، ومن آثر الشهوة واتبع الهوى واستحق الذم فسقط)[1].

- (والإنسان لا يكره الحق من حيث هو باطل، ولكنه يحب الحق بفطرته، ويحب الباطل لهواه وشهوته، ومدار الفوز أو الخسران على الإيثار، قال الله تبارك وتعالى: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَى ﴿٣٧﴾ وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى ﴿٣٩﴾ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ [النازعات: ٣٧ - ٤١]، ولك أن تقول: إن الله تبارك وتعالى في جانب، والهوى في جانب، وقد قال تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً ﴿٤٣﴾ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾ [الفرقان: ٤٣ - ٤٤]، وقال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلا تَذَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ٢٣][2].

- من دقيق أسباب الإعراض عن الحق صعوبة الاعتراف بالخطأ:

- (أن يرى الإنسان أن اعترافه بالحق يستلزم اعترافه بأنه كان على باطل، فالإنسان ينشأ على دين أو اعتقاد أو مذهب أو رأي يتلقاه من مربيه ومعلمه على أنه حق فيكون عليه مدة، ثم إذا تبين له أنه باطل شق عليه أن يعترف بذلك، وهكذا إذا كان آباؤه أو أجداده أو متبوعه على شيء، ثم تبين له بطلانه، وذلك أنه يرى أن نقصهم مستلزم لنقصه، فاعترافه بضلالهم أو خطأهم اعتراف بنقصه، حتى أنك لترى المرأة في زماننا هذا إذا وقفت على بعض المسائل التي كان فيها خلاف بين أم المؤمنين عائشة وغيرها من الصحابة أخذت تحامي عن قول عائشة، لا لشيء إلا لأن عائشة امرأة مثلها،

---

(١) القائد ٩.

(٢) القائد ١١.

فتوهم أنها إذا زعمت أن عائشة أصابت وأن من خالفها من الرجال أخطؤوا؛ كان في ذلك إثبات فضيلة لعائشة على أولئك الرجال، فتكون تلك فضيلة للنساء على الرجال مطلقاً، فينالها حظ من ذلك، وبهذا يلوح لك سر تعصب العربي للعربي، والفارسي للفارسي، والتركي للتركي، وغير ذلك، حتى لقد يتعصب الأعمى في عصرنا هذا للمعري!)[1].

- (ومخالفة الهوى للحق في العلم والاعتقاد قد تكون لمشقة تحصيله، فإنه يحتاج إلى البحث والنظر، وفي ذلك مشقة ويحتاج إلى سؤال العلماء، والاستفادة منهم وفي ذلك ما مر في الاعتراف، ويحتاج إلى لزوم التقوى طلباً للتوفيق والهدى وفي ذلك ما فيه من المشقة، وقد تكون لكراهية العلم والاعتقاد نفسه وذلك من وجهات، الأول ما تقدم في الاعتراف فإنه كما يشق على الإنسان أن يعترف ببعض ما قد تبين له، فكذلك يشق عليه أن يتبين له، فيشق عليه أن يتبين بطلان دينه، أو اعتقاده، أو مذهبه، أو رأيه الذي نشأ عليه، واعتز به، ودعا إليه، وذب عنه، أو بطلان ما كان عليه آباؤه وأجداده وأشياخه، ولا سيما عندما يلاحظ أنه إن تبين له ذلك تبين أن الذين يطريهم ويعظمهم ويثني عليهم بأنهم أهل الحق والإيمان والهدى والعلم والتحقيق هم على خلاف ذلك، وأن الذين يحقرهم ويذمهم ويسخر منهم وينسبهم إلى الجهل والضلال والكفر هم المحقون، وحسبك ما قصه الله عز وجل من قول المشركين، قال تعالى: ﴿**قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ**﴾ [**الأنفال**: ٣٢]، فتجد ذا الهوى كلما عرض عليه دليل لمخالفيه، أو ما يوهن دليلاً لأصحابه شق عليه ذلك واضطرب واغتاظ وسارع إلى الشغب، فيقول في دليل مخالفيه: هذه شبهة باطلة مخالفة للقطعيات، وهذا المذهب مذهب باطل لم يذهب إليه إلا أهل الزيغ والضلال، ويؤكد ذلك بالثناء على مذهبه وأشياخه

---

(١) القائد ١٢.

ويعدد المشاهير منهم ويطريهم بالألفاظ الفخمة، والألفاظ الضخمة، ويذكر ما قيل في مناقبهم ومثالب مخالفيهم، وإن كان يعلم أنه لا يصح، أو أنه باطل! ومن أوضح الأدلة على غلبة الهوى على الناس أنهم -كما تراهم- على أديان مختلفة، ومقالات متباينة، ومذاهب متفرقة، وآراء متدافعة، ثم تراهم كما قال الله تبارك وتعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: ٣٢] فلا تجد من ينشأ على من ذلك ويثبت عليه ويرجع عنه إلا القليل، وهؤلاء القليل يكثر أن يكون أول ما بعثهم على الخروج عما كانوا عليه أغراض دنيوية)[1].

- (ومنها أن يميل إلى ما وقع في ذهنه أولاً، فيصعب على نفسه أن تعترف أنها أخطأت أولاً، ولا سيما إذا كان قد أظهر قوله الأول، وإذا تمكن الهوى عميت البصيرة، فتعرض على صاحبه الحجة النيرة فيرى أنها شبهة فقط، حتى أنه كثيراً ما يقول: إنها شبهة لا أقدر على حلها، وتعرض عليه الشبهة الضعيفة الموافقة لهواه، فيرى أنها برهان قاطع)[2].

- علاج مرض العصبية للآباء والأشياخ:

(هذا وما منا إلا من يعتز بآبائه وأشياخه، ويعز عليه أن يتبين أنهم كانوا على باطل، ولكن أقل ما يجب علينا أن نعلم أن آباءنا وأشياخنا لم يكونوا معصومين، وهب أنه يبعد عندنا جداً أن يكونوا تعمدوا الباطل؛ فما الذي يبعد أن يكونوا غلطوا أو أخطؤوا؟ وعلى كل حال فليسوا إلا أفراداً من المسلمين وقد اختلف المسلمون، وفي الفرق الأخرى أئمة وأكابر إن لم يكونوا أفضل من آبائنا وأشياخنا فلم يكونوا دونهم، وإذا راجعت نفسك علمت أنك لست بأحق من مخالفك بالقناعة بما مضى عليه الآباء والأشياخ، وأنه كما يحتمل أن يكون آباؤه وأشياخه هم المبطلين عمداً أو خطأً فمن

---

(١) القائد ١٣.

(٢) العبادة ٥٣٦.

المحتمل أن يكونوا هم المحقين، بل الحق أن لا حق لك ولا له في التضحية بالنفس والدين في سبيل التعصب الفارغ الذي يعود بالخسران المبين، وبالضرر على الآباء والأشياخ أنفسهم، كما مر في أوائل الرسالة، فدع الآباء والأشياخ، والتمس الحق من معدنه، ثم إن شئت فاعرض مقالة آبائك وأشياخك فما وافقه حمدت الله تعالى على ذلك، وما خالفه التمست لهم العذر، برجاء أن يكونوا لم يعتمدوا الباطل، ولم يقصروا تقصيراً لا يسعه عفو الله تبارك وتعالى، بل قد ثبت رجوع بعض أكابرهم كما مر في الباب الأول، ولعل غيرهم قد رجع وإن لم ينقل، فإذا سلكت هذه الطريق فقد هديت، وإن أبيت إلا التعصب لآبائك وأشياخك، والجمود على اتباعهم، فقد قامت عليك الحجة والله المستعان)[1].

- أثر المصالح الشخصية في التعلق بالباطل:

(أن يكون قد صار في الباطل جاه وشهرة وعيشة، فيشق عليه أن يعترف بأنه باطل فتذهب تلك الفوائد)[2].

- أثر الكبر في الإعراض عن الحق:

(الكبر، يكون الإنسان على جهالة أو باطل، فيجيء آخر فيبين له الحجة، فيرى أنه إن اعترف كان معنى ذلك اعترافه بأنه ناقص، وأن ذلك الرجل هو الذي هداه، ولهذا ترى من المنتسبين إلى العلم من لا يشق عليه الاعتراف بالخطأ إذا كان الحق تبين له ببحثه ونظره، ويشق عليه ذلك إذا كان غيره هو الذي بين له)[3].

- أثر الحسد في الإعراض عن الحق:

(الحسد، وذلك إذا كان غيره هو الذي بين الحق فيرى أن اعترافه بذلك الحق يكون

---

(١) القائد ٢٠٢.

(٢) القائد ١٣.

(٣) القائد ١٣.

اعترافاً لذلك المبين بالفضل والعلم والإصابة، فيعظم ذاك في عيون الناس، ولعله يتبعه كثير منهم، وإنك لتجد من المتنسبين إلى العلم من يحرص على تخطئة غيره من العلماء ولو بالباطل، حسداً منه لهم، ومحاولة لحط منزلتهم عند الناس)[1].

- من دقيق الهوى الباعث على التعلق بالباطل:

- (ومسالك الهوى قد تكون خفيةً جداً، فيتوهم الإنسان أنه لا سلطان للهوى عليه، وأنه ممن يجاهد في الله طلباً للحق أنى كان، مع أنه في الحقيقة على خلاف ذلك)[2].

- (ومن جهات الهوى أن يتعلق الاعتقاد بعذاب الآخرة فتجد الإنسان يهوى أن لا يكون بعث لئلا يؤخذ بذنوبه، فإن علم أنه لا بد من البعث هوي أن لا يكون هناك عذاب، فإن علم أنه لا بد من العذاب هوي أن لا يكون على مثله عذاب كما هو قول المرجئة، فإن علم أن العصاة معذبون هوي التوسع في الشفاعة وهكذا)[3].

- (ومن الجهات أنه إذا شق عليه عمل كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هوي عدم وجوبه، وإذا ابتلي بشيء يشق عليه أن يتركه كشرب المسكر هوي عدم حرمته، وكما يهوى ما يخف عليه فكذلك يهوى ما يخف على من يميل إليه، وما يشتد على من يكرهه، فتجد القاضي والمفتي هذه حالهما، ومن المنسبين إلى العلم من يهوى ما يعجب الأغنياء وأهل الدنيا، أو ما يعجب العامة ليكون له جاه عندهم وتقبل عليه الدنيا، فما ظهرت بدعة، وهويها الرؤساء والأغنياء وأتباعهم إلا هويها وانتصر لها جمع من المتنسبين إلى العلم، ولعل كثيراً ممن يخالفها إنما الباعث لهم مخالفتها هوى آخر وافق الحق، فأما من لا يكون له هوى إلا اتباع الحق فقليل، ولا سيما في الأزمنة

(١) القائد ١٣.

(٢) العبادة ٥٣٦.

(٣) القائد ١٥.

المتأخرة، وهؤلاء القليل يقتصرون على أضعف الإيمان، وهو الإنكار بقلوبهم والمسارة به فيما بينهم إلا من شاء الله)[1].

- (افرض أنه بلغك أن رجلاً سب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وآخر سب داود عليه السلام، وثالثاً سب عمر أو علياً رضي الله عنهما، ورابعاً سب إمامك، وخامساً سب إماماً آخر، أيكون سخطك عليهم وسعيك في عقوبتهم وتأديبهم أو التنديد بهم موافقاً لما يقتضيه الشرع فيكون غضبك على الأول والثاني قريباً من السواء وأشد مما بعدهما جداً، وغضبك على الثالث دون ذلك وأشد مما بعده، وغضبك على الرابع والخامس قريباً من السواء ودون ما قبلهما بكثير؟

افرض أنك قرأت آية فلاح لك منها موافقة قول لإمامك، وقرأت أخرى فلاح لك منها مخالفة قول آخر له، أيكون نظرك إليهما سواء، لا تبالي أن يتبين منها بعد التدبر صحة ما لاح لك أو عدم صحته؟

افرض أنك وقفت على حديثين لا تعرف صحتهما ولا ضعفهما، أحدهما يوافق قولاً لإمامك والآخر يخالفه، أيكون نظرك فيها سواء، لا تبالي أن يصح سند كل منهما أو يضعف؟

افرض أنك نظرت في مسألة قال إمامك قولاً وخالفه غيره، ألا يكون لك هوى في ترجيح أحد القولين بل تريد أن تنظر لتعرف الراجح منها فتبين رجحانه؟

افرض أن رجلاً تحبه وآخر تبغضه تنازعا في قضية فاستفتيت فيها ولا تستحضر حكمها وتريد أن تنظر ألا يكون هواك في موافقة الذي تحبه؟

افرض أنك وعالماً تحبه وآخر تكرهه أفتى كل منكم في قضية واطلعت على فتويي صاحبيك فرأيتهما صواباً، ثم بلغك أن عالماً آخر اعترض على واحدة من تلك الفتاوى

---

(١) القائد ١٥.

وشدد النكير عليها أتكون حالك واحدة سواء كانت هي فتواك أم فتوى صديقك أم فتوى مكروهك؟

افرض أنك تعلم من رجل منكراً وتعذر نفسك في عدم الإنكار عليه، ثم بلغك أن عالماً أنكر عليه وشدد النكير، أيكون استحسانك لذلك سواء فيما إذا كان المنكر صديقك أم عدوك، والمنكر عليه صديقك أم عدوك ؟

فتش نفسك تجدك مبتلى بمعصية أو نقص في الدين، وتجد من تبغضه مبتلى بمعصية أو نقص آخر ليس في الشرع بأشد مما أنت مبتلى به؟ فهل تجد استشناعك ما هو عليه مساوياً لاستشناعك ما أنت عليه، وتجد مقتك نفسك مساوياً لمقتك إياه؟

وبالجملة فمسالك الهوى أكثر من أن تحصى، وقد جربت نفسي أنني ربما أنظر في القضية زاعماً أنه لا هوى لي فيلوح لي فيه معنى، فأقرره تقريراً يعجبني، ثم يلوح لي ما يخدش في ذاك المعنى، فأجدني أتبرم بذلك الخادش وتنازعني نفسي إلى تكلف الجواب عنه وغض النظر عن مناقشة ذاك الجواب، وإنما هذا لأني قررت ذاك المعنى أولاً تقريراً أعجبني صرت أهوى صحته، هذا مع أنه لم يعلم بذلك أحد من الناس، فكيف إذا كنت قد أذعته في الناس ثم لاح لي الخدش؟ فكيف لو لم يلح لي الخدش ولكن رجلاً آخر اعترض عليّ به؟ فكيف لو كان المعترض ممن أكرهه؟)[1].

---

(١) القائد ٣٢.

أهمية التعرف إلى محرك الفكرة

وتكمن أهمية معرفة السبب أو الأسباب التي تقف خلف تبني التصورات في تحديد منهجية التعاطي الأمثل معها، وكيفية معالجة الخطأ أو الانحراف متى لابس التصور، فإذا كانت بواعث التعلق بالفكرة الباطلة نفسية مثلاً فالاشتغال المجرد بتبيان الحق فيها بدلائله العلمية قد لا يجدي كثيراً في معالجة المشكلة في نهاية الأمر، ومن كان خطؤه منهجياً فقد لا ينتفع كثيراً بالمعالجة العلمية الجزئية وهكذا، ولذا فقد نوع القرآن أساليب الدعوة بناء على طبيعة البواعث والمحركات الكامنة للإقبال أو الإعراض عن الحق، فمثلاً قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] قال الشيخ عبد الرحمن السعدي رحمه الله:

(أي: ليكن دعاؤك للخلق مسلمهم وكافرهم إلى سبيل ربك المستقيم المشتمل على العلم النافع والعمل الصالح (بِالْحِكْمَةِ) أي: كل أحد على

حسب حاله وفهمه وقوله وانقياده)(١).

ومما يسترعي الانتباه في المعالجة القرآنية لكثير من الانحرافات والأخطاء على مستوى التصور والسلوك ويؤكد على ضرورة التنبه إلى الطبيعة المركبة للانحراف عن الحق التذكير بالبعد الإيماني طلباً للتصحيح وإزالة الإشكال، فليس الأمر قاصراً على إزالة الإشكال المعرفي فقط بل ينبغي التنبه إلى المكون الإيماني وأثر ضعفه أو انعدامه في الإعراض عن الحق، تأمل في تنبيه الرب تعالى إلى السبب الباعث عند الكفار على رد الوحي والمطالبة بتغييره، يقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [يونس: ١٥]، تأمل كيف عرف الله الكفار في هذه الآية بواحدة من أهم خصائصهم للإشارة إلى أن هذه الخصيصة هي الدافع وراء رد النص والمطالبة بتغييره وهي إشكالية إيمانية تتصل بلقاء الله تبارك وتعالى.

ولذا فليس من المستغرب أن يتم التنبيه والتذكير بالبعد الإيماني عند ذكر واجب الرد إلى الله والرسول في حال التنازع والخلاف؛ تحفيزاً للمؤمن للقيام بهذا الواجب: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ [النساء: ٥٩].

وتأمل كيف نبه الله إلى البعد الإيماني عند حديثه عن مقام القدوة في شخص النبي ﷺ وأنه لا ينتفع به إلا من كان محققاً لمقامات الإيمان:

- ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَمَن يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [الممتحنة: ٦].

---

(١) تفسير السعدي ٤٥٢.

- ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴾ [الأحزاب: ٢١].

وإذا تدبرت في تفاصيل الآيات القرآنية فلن تخطئ عينك مظاهر اقتران كثير من التشريعات العملية بالتذكير بالبعد الإيماني، بما يؤكد على حالة التلازم بين الظاهر والباطن وصلة المعتقد بالفعل، فمن الأمثلة القرآنية في هذا على مستوى الاعتقاد والتعبد والمعاملة:

- ﴿ لا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُوْلَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [المجادلة: ٢٢].

- ﴿ وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِينَ ﴿٤٥﴾ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴾ [البقرة: ٤٥ - ٤٦].

- ﴿ لا يَسْتَئْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَن يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ ﴿٤٤﴾ إِنَّمَا يَسْتَئْذِنُكَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ ﴾ [التوبة: ٤٤ - ٤٥].

- ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [النور: ٢].

- ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

- ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم

بالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢٣٢].

- ﴿ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا ﴾ [الطلاق: ٢].

والمقصود مما سبق جميعاً التأكيد على تعدد أسباب الانحراف، وأنه غير منحصر في خطأ النظر العقلي أو الاجتهاد المعرفي بل قد توجد هذه صحيحة في النفس وتتخلف آثارها من الاعتراف بالحق والعمل بمقتضاه، فيصبح المرء مع صحة التصور أسيرَ الباطلِ لاعتبارات متعددة كغلبة الهوى أو العصبية للكبراء أو العجب والغرور أو التحاسد.. إلخ، بل قد يبلغ بالمرء حداً من جحد الحق وإعلان التكذيب مع قيام الحجة العيانية عليه، وقد بين الله شيئاً من أحوال أولئك المكذبين في الدنيا فقال سبحانه: ﴿ وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلاً مَّا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ ﴾ [الأنعام: ١١١]، وأبلغ منه ما حكاه عنهم في الآخرة: ﴿ وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٢٧) بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُوا يُخْفُونَ مِن قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴾ [الأنعام: ٢٧ - ٢٨].

أساسيات ومرتكزات التسليم للنص الشرعي



من الله البيان ومنا التسليم والإذعان

كان من رحمة الله تعالى بعباده أن أنزل عليهم ديناً تاماً كاملاً بريئاً من النقص والتناقض ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وتمم سبحانه نعمته على عباده حين جعل طريق معرفته بيناً واضحاً لا لبس فيه ولا غموض. وقد نوع الله جل وعلا الدلائل في التأكيد على هذه الحقيقة الشرعية مع جمال في التعبير وحلاوة في البيان للكشف عن سمة الوضوح في الخطاب القرآني:

- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾

[النساء: ١٧٤].

- ﴿قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾

[المائدة: ١٥، ١٦].

- ﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٨].

- ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

فهذا هو شأن هذا الدين، حججٌ وبراهين، ونورٌ وكتابٌ مبين، وهدى وموعظة للمتقين، ورحمة وبشرى للمسلمين، فليس دين الله بالغامض أو الملتبس أو المشتبه الذي لا يُهتدى إلى حقائقه ومعانيه بل هو بيّنٌ واضحٌ بحمد الله تعالى، وقد اختصر النبي ﷺ هذا المعنى الجيل في عبارة بليغة: (قد تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك، ومن يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ، وعليكم بالطاعة وإن عبداً حبشياً فإنما المؤمن كالجمل الأنف؛ حيثما قيد انقاد)[١].

ومتى ما أقبل العبد على القرآن بصدقٍ طالباً هدايته ملتزماً أصول الفهم الصحيح له فهو المبشر بهداية الله له.

تأمل كيف جعل الله وضوح الخطاب القرآني من جهة والصدق في تطلب هداياته من جهة أخرى مرتبطاً بشكل مباشر بتحقق الهداية والتوفيق قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴿١٧٤﴾ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا﴾ [النساء: ١٧٤، ١٧٥] فوضوح الوحي سبب من أسباب الهداية للحق، وما يبذله العبد من إيمانٍ واعتصامٍ هو أيضاً أسبابٌ في طلب الهداية، وأما حصول التوفيق والهداية نفسها فهي إليه وحده سبحانه يمن بها على من يشاء من عباده رحمة منه وتفضلاً قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَنزَلْنَا آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [النور: ٤٦].

---

(١) رواه ابن ماجه (٤١)، وأحمد (٤/ ١٢٦) (١٧١٨٢)، والطبراني (١٨/ ٢٥٧) (٦٤٢)، والحاكم (١/ ١٧٥). وحسن إسناده المنذري في ((الترغيب والترهيب)) (١/ ٦٨)، وصححه السيوطي في ((الجامع الصغير)) (٦٠٩٦)، والألباني في ((صحيح سنن ابن ماجه)) (٤١) و((السلسلة الصحيحة)) (٩٣٧)، وقال الشوكاني في ((الفتح الرباني)) (٥/ ٢٢٢٩): ثابت ورجاله رجال الصحيح..

ومتى ما تعقل العبد هذا المعنى اتضح له وجه كون هذا القرآن هداية لأناسٍ وعلى آخرين عمىً، فإن لطبيعة قراءة النص القرآني تأثيراً هائلاً في تحصيل بركاته وهداياته، وهذا معنى عظيم ينبغي مراعاته وملاحظته أثناء تلاوة القرآن وتدبره وتلمس هدايته، يقول الله تعالى مبيناً هذه الطبيعة القرآنية:

- ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُوْلَئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٤].

- ﴿وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿١٢٤﴾ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٤، ١٢٥].

- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾ لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴿٥٣﴾ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٤﴾ وَلا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ﴾ [الحج: ٥٢ - ٥٥].

وإذا تبين للعبد أن هذا (البيان التام) من الرب نعمةٌ، فإن واجب العبد أن يشكر ربه تعالى عليها، وشكره عليها إنما يكون بأداء واجب (التسليم) لأمره سبحانه وخبره، فما هو إلا أن يعرف العبد أن الأمرَ أمرُ الله تبارك وتعالى وأمر رسوله ﷺ حتى يُذعن له وينقاد، ويكون منه التسليم الواجب.

وقد كان هذا المعنى مدركاً بشكل واضح عند سلفنا الكرام، تأمل قول الإمام الزهري والذي يلخص هذا المعنى في سطر واحد:

(من الله الرسالة، وعلى رسول الله ﷺ البلاغ، وعلينا التسليم)[1].

ومثله يقول الأوزاعي:

(من الله تعالى التنزيل، وعلى رسوله التبليغ، وعلينا التسليم)[2].

يقول الأستاذ سيد قطب رحمه الله مبيناً فضل الله علينا بهذا الوحي، ومبيناً واجبنا تجاهه:

(لقد جاء النص القرآني -ابتداء- لينشئ المقررات الصحيحة التي يريد الله أن تقوم عليها تصورات البشر، وأن تقوم عليها حياتهم. وأقل ما يستحقه هذا التفضل من العلي الكبير، وهذه الرعاية من الله ذي الجلال -هو الغني عن العالمين- أن يتلقوها وقد فرّغوا لها قلوبهم وعقولهم من كل غبش دخيل، ليقوم تصورهم الجديد نظيفاً من كل رواسب الجاهليات -قديمها وحديثها على السواء- مستمداً من تعليم الله وحده. لا من ظنون البشر، التي لا تغني من الحق شيئاً!

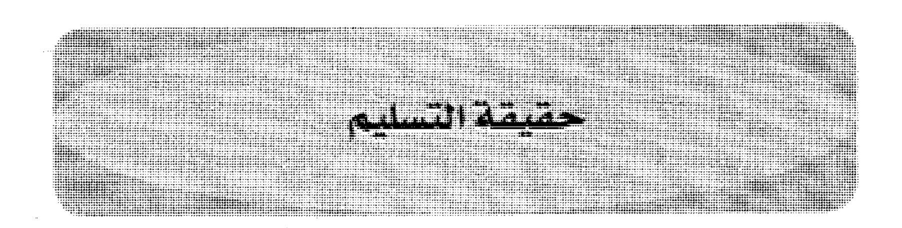
ليست هناك إذن مقررات سابقة نحاكم إليها كتاب الله تعالى. إنما نحن نستمد مقرراتنا من هذا الكتاب ابتداء، ونقيم على هذه المقررات تصوراتنا ومقرراتنا! وهذا - وحده - هو المنهج الصحيح، في مواجهة القرآن الكريم، وفي استلهامه خصائص التصور الإسلامي ومقوّماته)[3].

---

(١) ذكره البخاري تعليقاً. ومن الفوائد ما قاله محمد عبد الرحمن المباركفوري في كتابه (أبكار المنن في تنقيد آثار السنن) ص١١٩: (قال التيماوي في عدة مواضع من هذا الكتاب: روى البخاري تعليقاً، والصواب أن يقول: ذكر البخاري تعليقاً. قال الحافظ الزيلعي في نصب الراية بعد ذكر أثر ابن عمر رضي الله عنه أنه يقبض على لحيته، فيقطع ما زاد على الكف، ما لفظه: ذكره البخاري تعليقاً، فقال: وكان ابن عمر رضي الله عنه إذا حج أو اعتمر قبض على لحيته، فما فضل أخذه. وجهل من قال: رواه البخاري، وإنما يقال في مثل هذا: ذكره، ولا يقال: رواه. انتهى). وقد استفدت هذه الفائدة بإحالتها من الصديق ش. عايد التميمي وفقه الله.

(٢) التمهيد ٦/ ١٤.

(٣) خصائص التصور الإسلامي ١٤.



وحقيقة هذا التسليم الواجب: (بذل الرضا بالحكم)[1]، فهو عمل قلبي يبذله المسلم عن طواعية منه واختيار رضاً بحكم الله وأمره، إنه في الحقيقة (عبودية الأمر)، فكل ما أمر الله به شرعاً وقدراً فعبوديته أن يُتلقى بالتسليم والانقياد، فـ:

١) التسليم لأمر الله الشرعي يكون بـ:

- اعتقاد ما أوجب الله اعتقاده.
- وفعل ما أوجب الله فعله.
- وترك ما أوجب الله تركه.

٢) والتسليم لأمر الله الكوني:

يكون بالرضا بقضاء الله وقدره، والصبر على المصائب، ومدافعة القدر بالقدر.

---

(١) لسان العرب ١٢/ ٢٨٩.

ولا يتم هذا التسليم ويكمل إلا بتنقية القلب وتخليصه من أدواء أربعة، (من:

- شبهة تعارض الخبر.
- أو شهوة تعارض الأمر.
- أو إرادة تعارض الإخلاص.
- أو اعتراض يُعارض القدر والشرع.

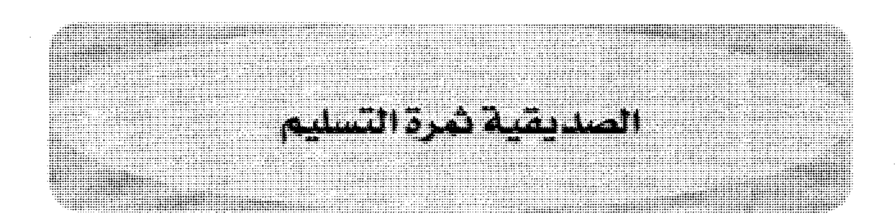
وصاحب هذا التخلص هو صاحب القلب السليم الذي لا ينجو يوم القيامة إلا من أتى الله به)[1].

ومعرفة حقيقة التسليم وأدوائها تستدعي من العبد مراقبة دائمة لقلبه، ومحاسبة مستمرة لأفعاله، لينظر أين محله من مقام التسليم، ومدى سلامته من علل التسليم وأدوائه، ومرجع هذه العلل لو تدبرت راجعٌ إلى (علة واحدة، وهي أن لا يكون تسليمه صادراً عن محض الرضى والاختيار، بل يشوبه كرهٌ وانقباضٌ، فيسلم على نوع إغماضٍ، فهذه علة التسليم المؤثرة، فاجتهد في الخلاص منها)[2].

---

(١) مدارج السالكين ٢/ ١٧٨.

(٢) مدارج السالكين ٢/ ١٧٧.



وليس يثبت للعبد قدمٌ في مقام العبودية إلا على ظهر التسليم، ومتى ما أدى العبد ما عليه من واجب (التسليم) التحق بركب (الصديقين)، وكلما كان (تسليم) العبد أتم وأكمل، كانت (صديقيته) أتم وأكمل، وفي ذلك يقول الإمام ابن القيم:

(وبهذا يتبين أنه من أجل مقامات الإيمان وأعلى طرق الخاصة، وأن التسليم هو محض الصديقية، التي هي بعد درجة النبوة، وأن أكمل الناس تسليماً أكملهم صديقية)[1].

ويكفي في تأكيد صلة التسليم بمقام الصديقية استحضار سبب تسمية الصديق رضي الله عنه بالصديق فإنه لما بلغه خبر الإسراء لم يزد على أن قال: (لئن كان قال ذلك لقد صدق)، وعبارة أبي بكر هذه عبارة منهجية مهمة تدل على عميق فقه الصديق رضي الله عنه لحقيقة الدين والتدين في مرحلة متقدمة من تاريخ الدعوة،

(١) مدارج السالكين ٢/ ١٧٨.

وما حباه الله من عظيم الهداية لهذا الأصل الجليل، ولما قيل له: أو تصدقه أنه ذهب الليلة إلى بيت المقدس وجاء قبل أن يصبح؟ قال: (نعم إني لأصدقه فيما هو أبعد من ذلك أصدقه بخبر السماء في غدوة أو روحة) فلذلك سمي أبو بكر الصديق[1]. فتدبر هذه الكلمات والتي استحق لأجلها أن يسمى الصديق، واستحضر الزمن الذي وقع فيه هذا الحدث الجلل، ووقع مثل هذا الخبر على أهله لتعلم حجم التسليم الواجب للنص، والذي عجز عنه أُناسٌ فارتدوا وعادوا إلى الكفر.

ولعل هذه الخصيصة وهي -استكمال مقام التسليم- هي الميزة العظمى للصديق رضي الله عنه، والتي أوجبت صدور تلك المواقف العظيمة في مختلف الظروف والملابسات (الإسراء والمعراج - صلح الحديبية - بعث أسامة - حروب الردة... إلخ)، ولعلها المرادة في قول بكر بن عبدالله المزني رحمه الله: (لم يَفضُل أبو بكر الناس بكثرة صوم ولا صلاة، إنما فَضَلهم بشيء كان في قلبه)[2]، وترسخ هذه الخصلة في النفس هو ما جعل من الانقياد والإذعان للوحي ملكة لا تستدعي منه تلك الكلفة والمجاهدة والمغالبة والتي قد يعانيها غيره، بل تأتي منه طبعاً، وقد أشار الإمام ابن القيم إلى هذا المعنى النفيس وأن المرء متى كمل مقام التسليم في نفسه فقد انفتح له باب الانشراح للوحي إذعاناً وانقياداً وقبولاً وتحقق فيه معنى الرضى بأمر الله تعالى، قال رحمه الله:

(فالرضى بالقضاء الديني الشرعي واجبٌ، وهو أساس الإسلام، وقاعدة الإيمان، فيجب على العبد أن يكون راضياً به بلا حرج ولا منازعة ولا معارضة

---

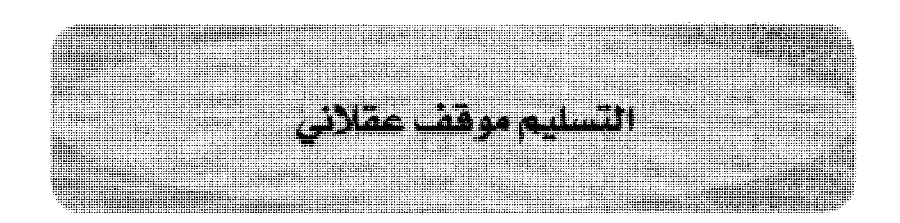
(١) رواه الحاكم في ((المستدرك)) (٣/ ٦٦)، وصححه الألباني في ((السلسلة الصحيحة)) (٣٠٦).

(٢) رواه الحكيم الترمذي في ((نوادر الأصول)) (١٢٣)، وقال العراقي في ((تخريج أحاديث الإحياء)) (١/ ٢٠): (أخرجه الترمذي الحكيم في النوادر من قول أبي بكر بن عبد الله المزني ولم أجده مرفوعاً). وانظر ((السلسلة الضعيفة)) للألباني (٩٦٢).

ولا اعتراض، قال الله تعالى: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥] فأقسم: أنهم لا يؤمنون حتى يحكموا رسوله، وحتى يرتفع الحرج من نفوسهم من حكمه، وحتى يسلموا لحكمه تسليماً، وهذا حقيقة الرضى بحكمه، فالتحكيم: في مقام الإسلام، وانتفاء الحرج: في مقام الإيمان، والتسليم: في مقام الإحسان، ومتى خالط القلب بشاشة الإيمان، واكتحلت بصيرته بحقيقة اليقين، وحيا بروح الوحي، وتمهدت طبيعته، وانقلبت النفس الأمارة مطمئنة راضية وادعة، وتلقى أحكام الرب تعالى بصدر واسع منشرح مسلم؛ فقد رضي كل الرضى بهذا القضاء الديني المحبوب لله ولرسوله. والرضى بالقضاء الكوني القدري الموافق لمحبة العبد وإرادته ورضاه من الصحة والغنى والعافية واللذة أمر لازم بمقتضى الطبيعة؛ لأنه ملائم للعبد محبوب له، فليس في الرضى به عبودية، بل العبودية في مقابلته بالشكر والاعتراف بالمنة ووضع النعمة مواضعها التي يحب الله أن توضع فيها، وأن لا يعصى المنعم بها، وأن يرى التقصير في جميع ذلك، والرضى بالقضاء الكوني القدري الجاري على خلاف مراد العبد ومحبته مما لا يلائمه ولا يدخل تحت اختياره مستحب، وهو من مقامات أهل الإيمان)[1].

---

(١) مدارج السالكين ٢/ ١٩٢.



من الأوهام الغليظة تصور بعضهم أن التسليم تأسيس لـ(اللاعقلانية) والدوغمائية والإيمان عن عمايةٍ وجهلٍ، وأنه في حقيقته عزل كلي للأداة العقلية في الإنسان لينفتح المجال لمحض التقليد والمتابعة من غير حجة أو دليل، والحق أن التسليم يرتكز في أساسه على معطيات علمية/ عقلية، وفي عبارة الصديق رضي الله عنه الماضية على وجازتها واختصارها تبيان لهذا التأسيس، وتوضيحه فيما يلي:

مصادر المعرفة الإنسانية كما هو معلوم منحصرة في قنوات ثلاث:

١) العقل.

٢) الحس.

٣) الخبر.

ولكل من هذا المصادر معايير تقوّم صوابية المعرفة المتحصلة عن طريقها من بطلانها، فأصل تصويب الخبر يقوم على مرتكزين أساسين:

- السلامة من الكذب، وضمانته معرفة صدق المخبر.

- السلامة من الوهم، وضمانته معرفة ضبط المخبر.

ولتحصيل المعرفة بوجود هاتين الضمانتين لا بد من توافر جملة من المعطيات تقوم في أساسها على معطيات عقلية فإذا توافرت هذه المعطيات كان التصديق بالخبر منطلقاً عن تأسيس عقلي صحيح.

وإذا استصحبنا المعنى السابق اتضح لنا دقة أبي بكر رضي الله عنه حين قال: (لئن كان قاله لقد صدق)، فمعطى تصديق الخبر عائد إلى طبيعة المخبر، فمع توافر صفة:

- الصدق فيه ﷺ.

- والعصمة له.

سيحكم العقل بحق بتصديق الخبر.

والأدلة العقلية المتوافرة أثبتت اتصاف النبي ﷺ بهاتين الصفتين المحوريتين، وعليه فالتسليم بخبره تسليم مرتكز على مبدأ عقلي صحيح، وليس قراراً اعتباطياً يتخذه المؤمن عن عصبية أو جهل أو إيمان بالخرافة والدجل.

وقد أطال أهل العلم الكلام في دلائل النبوة وبيان مجالاتها وتنوعاتها[1] لإثبات

---

(١) من المؤلفات التي كتبت في هذا الشأن:
- دلائل النبوة لأبي داود السجستاني.
- أعلام النبوة لابن قتيبة.
- دلائل النبوة لإبراهيم بن إسحاق الحربي.
- دلائل النبوة لأبي بكر الفريابي
- دلائل النبوة لابن أبي الدنيا.
- دلائل النبوة لإبراهيم بن حماد.
- تثبيت دلائل النبوة للقاضي عبد الجبار الهمذاني. =

نبوة النبي ﷺ وبيان وجوب متابعته بناءً على دلائل محكمة، وإذا تدبرت في جل هذه الدلائل وجدتها تدور على مقدمات عقلية صحيحة تفضي إلى الإيمان بالوحي في مجالات ثلاثة:

١) **حقيقة الوحي**: باعتقاد مباينته للمعرفة البشرية، وأنه حاصل من عند الله تبارك وتعالى.

٢) **ثبوت الوحي**: باعتقاد صدق نبوة النبي ﷺ وأنه رسول من عند الله تبارك وتعالى.

=- إثبات نبوة النبي ﷺ لأحمد بن الحسين الزيدي.
- دلائل النبوة لأبي نعيم الأصفهاني.
- دلائل النبوة لأبي ذر الهروي.
- أعلام النبوة لأبي الحسن الماوردي.
- دلائل النبوة للنقاش.
- دلائل النبوة للطبراني.
- دلائل النبوة للقفال الكبير.
- أعلام النبوة لابن فطيس.
- دلائل النبوة لابن شاهين.
- أعلام النبوة للبكري.
- دلائل النبوة للخركوشي.
- دلائل النبوة للمستغفري.
- أعلام النبوة لابن ظفر.
- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة لأبي بكر بن الحسين البيهقي.
- دلائل النبوة لابن دلهاث.
- دلائل النبوة لقوام السنة التيمي.
- دلائل النبوة لأبي بكر محمد بن حسن المعري.
- النبوات والفرقان والجواب الصحيح لابن تيمية.
- هداية الحيارى من اليهود والنصارى لابن القيم.
- كتاب دلائل النبوة لابن كثير وذلك في كتابه البداية والنهاية.
- الخصائص الكبرى، للإمام جلال الدين السيوطي.

٣) انتقاء ما يعارض دلالة الوحي: باعتقاد أنه حق وما دام حقاً فلا يتصور أن يتعارض وحق آخر كدلالة عقلية، بل المعارضة بين الوحي والعقل والحس منتفية قطعاً.

والحق أن تفاصيل دلائل هذه المرتكزات الثلاثة التي ينبني عليها التسليم عقلاً لأخبار الشريعة؛ مبحث فيه طول، خصوصاً مع كثرة الشواهد المندرجة تحت كل تدليل، لكن مما يمكن ذكره هنا إجمالاً:

- أن ما يتصل ببيان ماهية الوحي وطبيعته ينبغي أن يكون مأخوذاً من الوحي ذاته باعتبار خروجه ومباينته للمعرفة البشرية، وهو وإن كان في أصله خبراً وهو معنى مدرك بالحس والعقل لكن ما يتصل بماهيته وكيفياته وأوضاعه خارجٌ عنهما، وما كان كذلك فلا مجال لمعرفته إلا عن طريقه، وضمان سلامة هذه المعرفة مرهون بثبوت سلامة الوحي ذاته، فمتى ما تحقق واطمأن القلب إليه كان تحصيل المعرفة بالوحي عن طريقه لمعنى معقول، وهو ما يمكن تحصيله من خلال التدليل على ثبوت حصول الوحي وصدق دعوى النبوة، مع ملاحظة مهمة أن العقل وإن لم يكن له مجال عملي صحيح في معرفة حقيقة هذا الوحي لكن له وظيفة في بيان جواز وقوع الوحي، ودفع دعاوى استحالته إضافة إلى ما ذُكر من إثبات صحته في حال وقوعه بإثبات صدق المخبر به.

- أما ما يتعلق بثبوت الوحي وحصوله للمعينين (أنبياء ورسل) فطريقه الأساس طريق عقلي إذ لا يصح أن يكون مستمسك تصديق دعوى النبوة خبر مدعيه فقط فمدَّعو النبوة كذباً كثر ولا بد من أداة خارجة عن خبرهم لفرز أحوالهم وبيان موقع دعواهم من الصدق والكذب، ومن هنا كثر كلام أهل العلم في شرح دلائل النبوة لبيان صدق النبي من المتنبئ كذباً، وخلاصة ما يذكرونه من دلائل ترجع إلى أصولٍ ثلاثة:

١) أحوال النبي ﷺ.

٢) معجزات النبي ﷺ.

٣) ما تضمنه الوحي الذي جاء به النبي ﷺ.

هذه في الجملة أهم أصول دلائل صدق النبي ﷺ:

- فمن خلال النظر في حال النبي ﷺ وسيرته وما يعلمه الناس من أحوال الكاذب والصادق وتحري هذه المعرفة في شخص النبي ﷺ يعرف صدقه ﷺ وأن (وجهه ﷺ ليس بوجه كذاب)[1]، ولذا فقد اتكأ النبي ﷺ في مبتدأ دعوته العلنية على حجية هذه المعرفة فقال لقريش وهو على الصفا: (أَرَأَيْتَكُم لو أخبرتكم أن خيلاً بالوادي تريد أن تغير عليكم أكنتم مُصَدِّقِيَّ)، قالوا: نعم ما جرَّبنا عليك إلا صدقاً، قال: (فإِنِّي نذيرٌ لكم بين يدي عذابٍ شديدٍ)[2]، فقد عاش بينهم أربعين سنة ما جربوا عليه كذبة قط حتى لقبوه بالصادق الأمين، بل إن الله تعالى أورد عين هذا الاحتجاج على قريش في قوله: ﴿**قُل لَّوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦﴾ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ**﴾

---

(١) عن عبد الله بن سلام قال: لما قدم رسول الله ﷺ المدنية انجفل الناس إليه وقيل قدم رسول الله ﷺ قدم رسول الله ﷺ قدم رسول الله ﷺ فجئت في الناس لأنظر إليه، فلما استثبت وجه رسول الله ﷺ عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب وكان أول شيء تكلم به أن قال أيها الناس أفشوا السلام وأطعموا الطعام وصلوا والناس نيام تدخلون الجنة بسلام. رواه الترمذي (٢٤٨٥)، وابن ماجه (٢٦٤٨) وأحمد (٥/ ٤٥١) (٢٣٨٣٥)، والطبراني في ((المعجم الأوسط)) (٥/ ٣١٣) (٥٤١٠)، والحاكم (٣/ ١٤). وصححه الترمذي، والألباني في ((صحيح سنن الترمذي)) (٢٤٨٥)، وقال البغوي في ((شرح السنة)) (٢/ ٤٦٣): حسن صحيح، وقال الوادعي في ((أحاديث معلة)) (١٨٧): يتوقف في الحكم على صحته، حتى يعلم ثبوت سماع زرارة بن أوفى من عبد الله بن سلام.

(٢) رواه البخاري (٤٧٧٠)، ومسلم (٢٠٨)، والإمام أحمد في المسند (٢٨٠٢).

[يونس: ١٦، ١٧]، وخاتمة هذه الآية تفتح أفقاً لمعرفة صدق النبي ﷺ من خلال النظر في سيرته وأحواله ومآل أمره، فقد ظل أمر النبي ﷺ في تعاظم وظهور وفلاح وعز، والله يؤيده وينصره ويعلي ذكره وشأنه، ولهذا لما أراد هرقل الاستيثاق من شأن النبي ﷺ وسأل أبا سفيان عنه سبر أحوال النبي ﷺ وقايسها على أحوال الأنبياء والمرسلين فاستبان له أنه صادق ﷺ كما في الحديث المطول المشهور، واستكمال هذه النقطة وتوفيتها حقها غير مقصود هنا وإنما المقصود إيضاح أن في حال النبي ﷺ وسيرته ما يرشد إلى صدقه، وإذا سلم به فالتسليم لخبره موقف عقلاني منطقي.

- أما دلالة المعجزات فهي واحدة من الأمارات التي جعلها الله تبارك وتعالى لبيان صدق أنبيائه ورسله، ووجه الاستشهاد بها على صدق النبوة بيّن ظاهر، فإن خرق العادة مع دعوى النبوة والاستدلال بها على صدق الدعوى لا يمكن أن يكون اتفاقاً بل بينها وبين الدعوى والمدعي تلازمٌ ضروريٌّ، ومعلوم أن خرق العادة خارج عن قدرة الخلق بالكلية، بل هو أمر مختص به سبحانه وحده فإذا وقع مع دعوى النبوة كان بمنزلة قول الرب هو صادق، وإذا تدبرت في أحوال النبي ﷺ وما أجراه الله له وعلى يديه من خوارق العادات مقرونة بالتحدي وبغيره علمت يقيناً أنه نبي صادق من عند ربه، وما دام كذلك فالتسليم له ثمرة عقلية منطقية سليمة.

- أما دلالة الوحي ذاته على صدقه وصحته، وصدق النبي ﷺ؛ فهي قضية مقررة عقلاً، فالقرآن في ذاته معجزة من أعظم المعجزات التي أوتيها النبي ﷺ، فالتحدي به وعجز العرب عن الإتيان بموجبات هذا التحدي مع ما لهم من الكفاءات اللغوية الهائلة دليل بيّن على صدقه وأنه من عند الله، وكذلك ما اشتمل عليه الوحي من الأخبار الحاضرة المغيبة أو الماضية والمستقبلية مما لا يقع تحت المعرفة البشرية المحدودة ثم ظهور صدق تلك الأخبار وتحققها؛ دليلٌ آخر من الوحي على صدقه، وما اشتمل عليه الوحي أيضاً من المعارف والعلوم مما تتقاصر عنها المعرفة البشرية إذ ذاك بل ما لا

يمكن أن يكون متحققاً؛ دليلٌ ثالث على صدق الوحي، وهكذا ففي تفاصيل الوحي ما يدل العقل على صدقه فالتسليم له والحالة هذه واحد من مقتضيات العقل السليم.

وكما سبق فليس القصد هنا استيعاب البحث في تقرير هذه المسائل وبيان تفاصيل أدلتها[1]، وإنما الإشارة سريعاً إلى أن مبدأ التسليم للوحي هو قرار عقلاني واعٍ يتخذه المؤمن عن دراية وتأسيس عقلي صحيح، وهي حقيقة مدركة بوضوح في حياة الرعيل الأول.

(١) ويمكن الرجوع إلى كتاب الشيخ عبد الله القرني (المعرفة في الإسلام.. مصادرها ومجالاتها) فإن فيه عرضاً حسناً لهذه المسائل ودلائلها على نحو مفصل، مع الجواب عن جملة من الاعتراضات والاستشكالات.

التسليم بين الترغيب والترهيب

امتدح الله عباده بالتسليم له، وبيّن أن أهل التسليم هم خير العباد وأنه لا دين أحسن من دينهم، فقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥]. وأوضح أن من أسلم وجهه له سبحانه فهو المستمسك بالعروة الوثقى، فقال عز وجل: ﴿وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [لقمان: ٢٢]. وأن صاحب هذا المقام هو الموفق للأجر العظيم، الموعود بالأمن في الدنيا والآخرة، قال سبحانه: ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ١١٢].

وقد حذر الله سبحانه من ترك واجب التسليم، وبين أنه لا إيمان إلا به، وأن المخالف واقع في ضلال مبين، وأنه متعرض للوعيد والعقوبة والفتنة، فقال تعالى مقسماً بذاته العليّة: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا

في أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥][1]، وقال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]، وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ

---

(١) قال ابن القيم في الصواعق المرسلة (٤/ ١٥٢٠):

(وقد أقسم سبحانه بنفسه المقدسة أنهم لا يؤمنون حتى يحكموا رسوله في كل ما شجر بينهم، ولا يكفي ذلك في حصول الإيمان حتى يزول الحرج من نفوسهم بما حكم به في ذلك أيضاً حتى يحصل منهم الرضا والتسليم، فقال تعالى: **﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]**.

فأكد ذلك بضروب من التأكيد:

أحدها: تصدير الجملة المقسم عليها بحرف النفي المتضمن لتأكيد النفي المقسم عليه وهو في ذلك كتصدير الجملة المثبتة بإن.

الثاني: القسم بنفسه سبحانه.

الثالث: أنه أتى بالمقسم عليه بصيغة الفعل الدالة على الحدوث أي لا يقع منهم إيمان ما حتى يحكموك.

الرابع: أنه أتى في الغاية بحتى دون إلا المشعرة بأنه لا يوجد الإيمان إلا بعد حصول التحكيم لأن ما بعد حتى يدخل فيما قبلها.

الخامس: أنه أتى المحكم فيه بصيغة الموصول الدالة على العموم وهو قوله «فيما شجر بينهم» أي في جميع ما تنازعوا فيه من الدقيقة والجليلة.

السادس: أنه ضم إلى ذلك انتفاء الحرج وهو الضيق من حكمه.

السابع: أنه أتى به نكرة في سياق النفي أي لا يجدون نوعاً من أنواع الحرج البتة.

الثامن: أنه أتى بذكر ما قضى به بصيغة العموم فإنها إما مصدرية أي من قضائك أو موصولة أي من الذي قضيته وهذا يتناول كل فرد من أفراد قضائه.

التاسع: أنه لم يكتف منهم بذلك حتى يضيفوا إليه التسليم وهو قدر زائد على التحكيم وانتفاء الحرج فما كل من حكم انتفى عنه الحرج ولا كل من انتفى عنه الحرج يكون مسلماً منقاداً فإن التسليم يتضمن الرضا بحكمه والانقياد له.

العاشر: أنه أكد فعل التسليم بالمصدر المؤكد).

وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [الأنفال: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَن يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا ذَلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ٦٣].

وبيّن سبحانه أن ما يقع من خلل في أداء واجب التسليم لله ورسوله إنما يكون لمرض في القلب، أو متابعة لهوى، أو ناشئاً عن كفر ونفاق، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [الأحزاب: ١٢]، وقال سبحانه: ﴿إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ غَرَّ هَؤُلاءِ دِينُهُمْ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ٤٩]، وقال عز وجل: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلالًا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾ [النساء: ٦٠، ٦١]، وقال تعالى: ﴿وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا...﴾ [المدثر: ٣١]، ويقول تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: ٥٠].

يؤكد ما تقدم جميعاً أنك إذا تأملت في خطابات الشرع وجدت تأكيدها المستمر على أن من حِكَمه العُليا ابتلاء العباد (بالتسليم والانقياد)، بل لعله المقصود الأعظم من وضع الشريعة، فالشريعة موضوعة لإخراج العبد عن داعية هواه ليكون عبداً لله، وهو ما لا يكون إلا عبر قنطرة التسليم، قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلائِفَ فِي الأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤]. فمقصود الشريعة ابتلاء العباد بالتزام أحكام الشريعة عن طواعية وتسليم، وهو المقصد الذي يغفل عنه كثير من المتكلمين في الشرعيات حين يُسرفون في تتبع حِكَم التشريع وعلل الأحكام، غافلين عن أعظم مقاصد التشريع، فيقعون في توهين واجب الانقياد للشريعة، بل قد يتطور الأمر إلى

معارضة الأحكام الشرعية بفقه المقاصد، فتعطل الأحكام في ضوء المقاصد وتضرب الشريعة بعضها ببعض، وهذا الملحظ الدقيق أشار إليه الإمام الهروي في حديثه عن منزلة التعظيم حيث قال:

(الدرجة الأولى: تعظيم الأمر والنهي، وهو أن لا يعارضا بترخص جاف، ولا يعرضا لتشديد غال، ولا يحملا على علة توهن الانقياد)[1].

وقد أوضح الإمام ابن القيم ما في طيّ هذه العبارة المختصرة من معانٍ جليلة فقال في تعليقه على الجملة الثالثة:

(وأما قوله: «ولا يحملا على علة توهن الانقياد» يريد: أن لا يتأول في الأمر والنهي عِلة تعود عليهما بالإبطال! كما تأول بعضهم تحريم الخمر بأنه معللٌ بإيقاع العداوة والبغضاء والتعرض للفساد، فإذا أمن من هذا المحذور منه جاز شربه كما قيل:

أدِرها فما التحريم فيها لذاتها
ولكن لأسباب تضمنها السكر
إذا لم يكن سكر يضل عن الهدى
فسيان ماء في الزجاجة أو خمر

وقد بلغ هذا بأقوام إلى الانسلاخ من الدين جملة.

وقد حمل طائفة من العلماء أن جعلوا تحريم ما عدا شراب خمر العنب معللاً بالإسكار! فله أن يشرب منه ما شاء ما لم يسكر.

ومن العلل التي توهن الانقياد: أن يُعلّل الحكم بعلة ضعيفة لم تكن هي الباعثة

---

(١) منازل السائرين ٨١.

عليه في نفس الأمر ، فيضعف انقياده إذا قام عنده أن هذه هي علة الحكم.

ولهذا كانت طريقة القوم عدم التعرض لعلل التكاليف خشية هذا المحذور.

وفي بعض الآثار القديمة: يا بني إسرائيل لا تقولوا: لم أمر ربنا؟ ولكن قولوا: بم أمر ربنا؟

وأيضاً: فإنه إذا لم يمتثل الأمر حتى تظهر له علته، لم يكن منقاداً للأمر، وأقل درجاته: أن يضعف انقياده له.

وأيضاً: فإنه إذا نظر إلى حكمة العبادات والتكاليف مثلاً وجعل العلة فيها هي جمعية القلب والإقبال به على الله، فقال: أنا أشتغل بالمقصود عن الوسيلة! فاشتغل بجمعيته وخلوته عن أوراد العبادات! فعطلها وترك الانقياد بحمله للأمر على العلة التي أوهنت انقياده.

وكل هذا من ترك تعظم الأمر والنهي.

وقد دخل من هذا الفساد على كثير من الطوائف ما لا يعلمه إلا الله. فما يدري ما أوهنت العلل الفاسدة من الانقياد إلا الله، فكم عطّلت لله من أمر، وأباحت من نهي، وحرّمت من مباح! وهي التي اتفقت كلمة السلف على ذمها)[1].

ومما يمكن قوله في تحرير هذه المسألة أن في استكشاف حِكم الشريعة أحياناً والتنبيه إليها ما يكون مثبتاً للمرء بل قد تزيد في تسليمه وانقياده لها، ولذا فقد يأتي تقرير الحكمة في النص بما يؤكد على ثمرة ذكره وفائدته، كقول النبي ﷺ في

(١) مدارج السالكين ٢/ ٥٥٦.

السواك: (مطهرة للفم، مرضاة للرب)[1]، كما أن الإبانة عن علة الحكم تساعد على الإذعان له، فقد سئل النبي ﷺ عن اشتراء التمر بالرطب فقال: (أينقص الرطب إذا يبس) فقالوا: نعم فنهى عن ذلك[2]، والسؤال إنما وقع تنبيهاً لهم إلى علة التحريم لا لاستكشاف وجود هذه العلة، فإن النبي ﷺ لم يكن ليجهل ذلك.

لكن ينبغي الحذر في هذا المقام من بابين خطيرين:

الأول: الحذر من القول على الله بغير علم فهو محرم من أشد المحرمات، ﴿**قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾ [**الأعراف**: ٣٣]، فليس لأحد أن يتحدث في هذا الباب بالظن والخرص، فإنه منزلق خطير إذ الكلام في حكم الشريعة كلام عن حكمة الله فيها وإرادته في تشريعها وهو مقام خطير، يتضمن نسبة القول إلى الله فينبغي أن يكون واقعاً عن علم ودراية، ويتأكد الأمر أكثر عند استبانة الحكم في مجال العبادات إذ هي مبنية على عدم معقولية المعنى على جهة التفصيل، فلئن أدرك المرء حِكماً مجملة منها فإن استبانة تفاصيل الحكمة غير مقدور عليها وهي مظنة الوقوع في الخلل والخطأ.

---

(١) ذكره البخاري معلقاً بصيغة الجزم قبل حديث (١٩٣٤)، ووصله النسائي (١/ ١٠)، وأحمد (٦/ ٤٧) (٢٤٢٤٩)، والدارمي (١/ ١٨٤)، وأبو يعلى (٨/ ٧٣) (٤٥٩٨). قال البيهقي في ((السنن الصغير)) (١/ ٤٢): له متابعة، وحسن إسناده ابن عبد البر في ((التمهيد)) (١٨/ ٣٠١) وقال: وإن لم يكن بالقوي، وحسنه البغوي في ((شرح السنة)) (١/ ٢٩٤) وقال: ذكره البخاري في جامعه بلا إسناد، وصححه ابن المنذر في ((صحيح الترغيب والترهيب)) (١/ ١٣٣)، والنووي في ((المجموع)) (١/ ٢٦٧).

(٢) رواه أبو داود (٣٣٥٩)، والترمذي (١٢٢٥)، والنسائي (٧/ ٢٦٨)، وابن ماجه (١٨٤٩)، وأحمد (١/ ١٧٥) (١٥١٥). قال الترمذي: حسن صحيح، وقال ابن عبد البر في ((التمهيد)) (١٩/ ١٧٠): محفوظ، وصححه ابن الأثير في ((شرح مسند الشافعي)) (٤/ ١٠٣)، وابن الملقن في ((البدر المنير)) (٦/ ٤٧٧).

الثاني: الحذر من المغالاة والإسراف في التفتيش عن الحكم فإنه مظنة الوقوع في المأزق السابق، وهو موهن أيضاً لمقام التسليم بتعويد النفس على عدم التسليم فيما لم يستبن حكمته، وهي العلة التي لأجلها وقع هذا الاستطراد وحكاية كلام الإمام ابن القيم السابق، وللجويني لفتة في غاية اللطف أوردها في سياق حديثه عن حكمة التشريع في العبادات البدنية المحضة فقال:

(من الأصول ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحثاث على مكرمةٍ، وهذا يندر تصويره جداً، فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي، فلا يمتنع تخيله كلياً، ومثال هذا القسم: العبادات البدنية المحضة فإنه لا يتعلق بها أغراضٌ دفعية ولا نفعية، ولكن لا يبعد أن يقال تواصل الوظائف يديم مرونة العباد على حكم الانقياد، وتجديد العهد بذكر الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر، وهذا يقع على الجملة، ثم إذا انتهى الكلام في هذا القسم إلى تقديرات كأعداد الركعات، وما في معناها، لم يطمع القايس في استنباط معنى يقتضي التقدير فيما لا ينقاس أصله)[1].

فلله ما أحلى قوله: (تواصل الوظائف يديم مرونة العباد على حكم الانقياد).

---

(١) البرهان ٢/ ٦٠٤.

مغذيات التسليم للنص الشرعي



مغذيات التسليم للنص الشرعي

ثمة جهات متعددة تغذي مقام التسليم في النفس المؤمنة، فمنها ما يسهم في إحداثه في النفس وإيجاده، ومنها ما يسهم في تكثيره وتثميره وتقويته، ومنها ما يسهم في استمراريته وثبوته، وبين هذه المغذيات قدر من التداخل بلا شك وكلها تؤدي إلى نتيجة واحدةٍ -تثبيت مقام التسليم في النفس وترسيخه وتقويته-، وسأضرب هنا أمثلة ثلاثة لمغذيات التسليم وشيئاً من التفاصيل المتعلقة بكل مثال، أولها سبب رئيس في إحداث هذا المعنى الإيماني العظيم في النفس، والثاني سبب في ثباته واستقراره، والثالث ضمانة لاستمراريته، مع تداخل في طبيعة هذه المغذيات الثلاثة وإنما التمثيل كان للطبيعة الغالبة على المثال، وهي إجمالاً:

- معرفة الله تبارك وتعالى.
- الاستعلاء الإيماني.
- تطلب الثبات.

التسليم ثمرة معرفة الحق سبحانه

إن من أعظم ما يحدث مقام التسليم في النفس ويقويه؛ معرفة الحق سبحانه، إذ التسليم في حقيقته ثمرةُ معرفة الله جل وعلا بأسمائه وصفاته، فمن عرف الله حق المعرفة كان له أطوع وأكثر تسليماً، وبمقدار امتلاء القلب من معرفة الرب يكون التسليم له والخضوع، والسلامة من علل الحرج والضيق والانقباض، فإن التسليم لله فرع تعظيم الوحي أمراً ونهياً وخبراً، وهذا التعظيم للوحي فرع تعظيم الرب جل جلاله، وهو ثمرة معرفته سبحانه، فمن عرف الله عظّمه، ومن عظّمه عظّم أمره، ومن عظّم الأمر أسلم له طواعية واختياراً، يقول الإمام ابن القيم مبيناً هذه العلاقة الطردية بين معرفة الله وتعظيمه:

(فعلى قدر المعرفة يكون تعظيم الرب تعالى في القلب، وأعرف الناس به أشدهم له تعظيماً وإجلالاً)[1].

---

(١) مدارج السالكين ٢/ ٥٥٣.

وتأمل كيف جعل الله مبعث الطاعة والتسليم في نفس المؤمن مجرد الإيمان به سبحانه والإيمان بلقائه فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ [النساء: ٥٩]. فطاعته سبحانه والرد إليه عند التنازع هو ثمرة الإيمان به سبحانه والإيمان بلقائه في الآخرة. وليس القصد هنا الحديث عن معرفة نظرية مجردة أو تصديق مجرد بل الحديث عن معرفة إيمانية تحدث في القلب عبودية تستتبع أعمالاً.

فالله تبارك وتعالى هو الذي يخلق ويرزق ويعلم وهو اللطيف الخبير، يحكم بالحق ويقضي بالعدل وهو العليم الحكيم، ومتى ما استقر هذا المشهد الجليل في قلب المسلم استوجب ذلك منه ذلاً وخضوعاً وانقياداً وتسليماً، وكلما ارتفع داعي المعارضة في نفسه تذكر قوله سبحانه: ﴿أَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ﴾ [البقرة: ١٤٠]، وقوله: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]، وقوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [الإسراء: ٨٥]. فليس له والحالة هذه أن يعارض الحق في أحكامه، فيُقدّم بين يدي الله ورسوله عقلاً أو وجداً أو ذوقاً أو رأيَ معظم أو مصلحة متوهمة أو نصاً متشابهاً أو واقعاً مفروضاً، بل الواجب اطراح هذه جميعاً متى ما ثبت النص بدلالته، وهذا أصل متفق عليه، (فرأس الأدب معه: كمال التسليم له، والانقياد لأمره وتلقي خبره بالقبول والتصديق، دون أن يحمله معارضة خيال باطل يسميه معقولاً، أو يحمله شبهة أو شكاً، أو يقدم عليه آراء الرجال، وزبالات أذهانهم، فيوحده بالتحكيم والتسليم والانقياد والإذعان، كما وحد المرسل سبحانه وتعالى بالعبادة والخضوع والذل والإنابة والتوكل، فهما توحيدان لا نجاة للعبد من عذاب الله إلا بهما: توحيد المرسل، وتوحيد متابعة الرسول، فلا يحاكم إلى غيره، ولا يرضى بحكم غيره، ولا يقف تنفيذ أمره وتصديق خبره على عرضه على قول

شيخه وإمامه وذوي مذهبه وطائفته ومن يعظمه، فإن أذنوا له نفذه وقبل خبره وإلا فإن طلب السلامة أعرض عن أمره وخبره وفوضه إليهم، وإلا حرفه عن مواضعه وسمى تحريفه تأويلاً وحملاً فقال: نؤوله ونحمله. فلأن يلقى العبد ربه بكل ذنب على الإطلاق ما خلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بهذه الحال)[1]، قال ابن القيم:

(ولقد خاطبت يوماً بعض أكابر هؤلاء فقلت له: سألتك بالله لو قدر أن الرسول حي بين أظهرنا وقد واجهنا بكلامه وبخطابه، أكان فرضاً علينا أن نتبعه من غير أن نعرضه على رأي غيره وكلامه ومذهبه أم لا نتبعه حتى نعرض ما سمعناه منه على آراء الناس وعقولهم، فقال: بل كان الفرض المبادرة إلى الامتثال من غير التفات إلى سواه، فقلت: فما الذي نسخ هذا الفرض عنّا وبأي شيء نُسخ، فوضع إصبعه على فيه وبقي باهتاً متحيراً وما نطق بكلمة)[2].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية عليه رحمة الله:

(فكان من الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان أنه لا يقبل من أحد قط أن يعارض القرآن، لا برأيه، ولا ذوقه، ولا معقوله، ولا قياسه، ولا وَجْده)[3].

ورحم الله الإمام الذهبي حين عالج هذه الإشكالية بتصوير طريف:

(وإذا رأيت المتكلم المبتدع يقول: دعنا من الكتاب والأحاديث الآحاد، وهات "العقل" فاعلم أنه أبو جهل، وإذا رأيت السالك التوحيدي يقول: دعنا من

(١) مدارج السالكين ٢/ ٣٨٧.

(٢) مدارج السالكين ٢/ ٣٨٨.

(٣) مجموع الفتاوى ١٣/ ٢٨.

النقل ومن العقل، وهات "الذوق والوجد"، فاعلم أنه إبليس قد ظهر بصورة بشر، أو قد حل فيه، فإن جبنت منه فاهرب، وإلا فاصرعه وابرك على صدره واقرأ عليه آية الكرسي واخنقه)[1].

ويكفي في انتزاع داء المعارضة من النفس استحضار مشهد ربوبية الله تبارك وتعالى، فهو سبحانه وتعالى خالق المرء من العدم، وهو عز وجل رازقه، والقيوم عليه، والمبقي على حياته، وهذا المشهد يستلزم القيام بواجب العبودية له سبحانه، ولذا فقد رتب الله تعالى وجوب عبادته على الإقرار بربوبيته فقال سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُم لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ [البقرة: ٢١]، وإذا استحضر العبد حقيقة معنى كونه عبداً لله وأن الله هو سيده وربه ومولاه فليس له إطلاقاً حق الاعتراض عليه جل وعلا في أوامره ونواهيه، بل الواجب المتعين عليه تعظيم الأمر والنهي ثم إتيان المأمور واجتناب المحظور، فكيف إذا انضاف إلى هذا المشهد مشهد رحمة الله تعالى به ولطفه جل وعلا وأن كل خير بالعبد فإنما هو من فضل الله تبارك وتعالى وكل نعمة فهي منة منه سبحانه، فما من شك أن معرفة الله تعالى وعمارة القلب به جل وعلا من أعظم ما يستخرج العبودية من القلب ويحقق للمرء مقام التسليم. وهذا المشهد العظيم الجليل لأسماء الرب تعالى وصفاته وما يستتبعه من آثارٍ سلوكية وتعبدات جدير بأن يفرد بدراسة مستقلة تبين فضل معرفة الله تعالى، وكيفية التعرف إليه، وما لهذه المعرفة من آثار، وما يتصل بها من أحكام وتعبدات فلعله يكون إن شاء الله ليستوفي هذا المقام المهيب حقه.

والمقصود هنا مجرد الإشارة إلى اتصال مسألة التسليم بمعرفة العبد لربه وما تستوجبه هذه المعرفة من تعظيم له وتعظيم لوحيه والذي متى ما كمل في النفس استتبع لازمه وهو التسليم له سبحانه وتعالى.

---

(١) سير أعلام النبلاء ٤/ ٤٧٢.

تعظيم السلف للوحي وموقفهم ممن عارضه

كان إدراك السلف لهذه الحقيقة الشرعية عميقاً جداً، وكان تحقيقهم لها في واقعهم وسلوكهم حاضراً وبشدة، فليس مستغرباً أن يضربوا أروع الأمثلة في تعظيم النص الشرعي، وتعزير من أظهر المعارضة له أو لمح إليه، وهو معنى قرره الله في القرآن وألزم به بتوقير النبي ﷺ حياً وميتاً، وتعظيمه وتعظيم ما يصدر منه، بترك رفع الصوت عليه، والتقديم بين يديه، والاعتراض عليه، وهو كذلك معنى سنَّه النبي ﷺ لهم فمن ذلك ما صح في حديث سلمة بن الأكوع رضي الله عنه أنَّ رجلاً أكل عند رسول الله ﷺ بشماله، فقال: (كل بيمينك)، قال: لا أستطيع. قال: (لا استطعت! ما منعه إلاَّ الكبر) قال: ما رفعها إلى فيه[1].

فمن مواقف السلف الدالة على شديد تعظيمهم للوحي وتعزير من أبدى معارضة ما يلي:

---

(١) رواه مسلم (٢٠٢١).

- عن سالم بن عبد الله أن عبد الله بن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (لا تمنعوا نساءكم المساجد إذا استأذنكم إليها). قال: فقال بلال بن عبد الله: والله لنمنعهن. قال: فأقبل عليه عبد الله فسبه سباً سيئاً ما سمعته سبه مثله قط، وقال: أخبرك عن رسول الله ﷺ وتقول والله لنمنعهن[1].

- عن أبي قتادة قال: كنا عند عمران بن حصين في رهطٍ منا وفينا بشير بن كعب، فحدثنا عمران يومئذ قال: قال رسول الله ﷺ: (الحياء خيرٌ كله). قال أو قال (الحياء كله خيرٌ). فقال بشير بن كعب: إنا لنجد في بعض الكتب أو الحكمة أن منه سكينةً ووقاراً لله ومنه ضعفٌ. قال: فغضب عمران حتى احمرتا عيناه، وقال: ألا أراني أحدثك عن رسول الله ﷺ وتعارض فيه! قال: فأعاد عمران الحديث، قال: فأعاد بشيرٌ، فغضب عمران، قال: فما زلنا نقول فيه: إنه منا يا أبا نجيدٍ إنه لا بأس به[2].

- عن سعيد بن جبير أن قريباً لعبد الله بن مغفلٍ خذف -قال- فنهاه وقال إن رسول الله ﷺ نهى عن الخذف وقال: (إنها لا تصيد صيدًا ولا تنكأ عدوا ولكنها تكسر السن وتفقأ العين). قال فعاد. فقال: أحدثك أن رسول الله ﷺ نهى عنه ثم تخذف لا أكلمك أبدًا[3].

- عن أبي المخارق قال: ذكر عبادة بن الصامت رضي الله عنه: (أن النبي ﷺ نهى عن درهمين بدرهم) فقال فلانٌ: ما أرى بهذا بأسًا يدًا بيد، فقال عبادة: أقول قال النبي ﷺ وتقول لا أرى به بأسًا، والله لا يظلني وإياك سقفٌ أبدًا[4].

- عن عطاء بن يسار أن رجلاً باع كسرة من ذهب أو ورق بأكثر من وزنها، فقال

(١) رواه مسلم (٤٤٢).
(٢) رواه مسلم (٣٧).
(٣) رواه مسلم (١٩٥٤).
(٤) رواه الدارمي (٤٥٧).

له أبو الدرداء: سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن مثل هذا إلا مثلاً بمثل، فقال الرجل: ما أرى بمثل هذا بأساً، فقال أبو الدرداء: من يعذرني من فلان أحدثه عن رسول الله ﷺ، ويخبرني عن رأيه؟ لا أساكنك بأرض أنت بها، ثم قدم أبو الدرداء على عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فذكر ذلك له، فكتب عمر بن الخطاب إلى الرجل: أن لا تبيع ذلك إلا مثلاً بمثل وزناً بوزن[1].

- عن الأعرج قال: سمعت أبا سعيد الخدري يقول لرجل: أتسمعني أحدث عن رسول الله ﷺ أنه قال: (لا تبيعوا الدينار بالدينار، والدرهم بالدرهم إلا مثلاً بمثل، ولا تبيعوا منها عاجلاً بآجل)، ثم أنت تفتي بما تفتي، والله لا يؤويني وإياك ما عشت إلا المسجد[2].

- عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: تمتع النبي ﷺ، فقال عروة بن الزبير نهى أبو بكر وعمر عن المتعة، فقال ابن عباس: ما يقول عرية، قال: يقول: نهى أبو بكر وعمر عن المتعة، فقال ابن عباس: أراهم سيهلكون أقول قال النبي ﷺ ويقول نهى أبو بكر وعمر[3].

- عن قتادة قال: حدث ابن سيرين رجلاً بحديث عن النبي ﷺ فقال رجل: قال فلان كذا وكذا، فقال ابن سيرين: أحدثك عن النبي ﷺ، وتقول قال فلان وفلان كذا وكذا لا أكلمك أبداً[4].

---

(١) رواه مالك في ((الموطأ)) (٤/ ٩١٦)، والبيهقي (٥/ ٢٨٠) (١٠٨٠٠)، وابن بطة في ((الإبانة)) (٩٦)، قال ابن عبد البر ((التمهيد)) (٤/ ٧٠): ظاهره الانقطاع يجري مجرى المتصل.

(٢) رواه ابن بطة في ((الإبانة)) (٩٧).

(٣) رواه أحمد (١/ ٣٣٧) (٣١٢١)، وحسنه ابن مفلح في ((الآداب الشرعية)) (٢/ ٧٠)، وصحح إسناده أحمد شاكر في تحقيق ((مسند أحمد)) (٥/ ٤٨)، وضعف إسناده شعيب الأرناؤوط في تحقيق ((مسند أحمد)) (١/ ٣٣٧).

(٤) رواه الدارمي (٤٤١).

- عن أيوب قال: سأل الحكم بن عتيبة الزهري وأنا شاهد على عدة أم الولد فقال: السنة أربعة أشهر وعشراً، فقال الحكم: ما يقول ذلك أصحابنا، قال: فغضب، وقال: يأتيكم الحديث عن رسول الله ﷺ، ثم تعرضون له برأيكم؟ قال: إن بريرة أعتقت، فأمرها رسول الله ﷺ أن تعتد عدة الحرة[1].

- قال: وسمعت أبا السائب يقول: كنا عند وكيع فقال لرجل عنده ممن ينظر في الرأي: أشعر رسول الله ﷺ، ويقول أبو حنيفة هو مثلة، قال الرجل: فإنه قد روي عن إبراهيم النخعي أنه قال الإشعار مثلة، قال: فرأيت وكيعاً غضب غضباً شديداً وقال: أقول لك قال رسول الله ﷺ وتقول قال إبراهيم! ما أحقك بأن تحبس ثم لا تخرج حتى تنزع عن قولك هذا[2].

- قال الشافعي أخبرني أبو حنيفة بن سماك بن الفضل الشهابي قال حدثني بن أبي ذئب عن المقبري عن بن شريح الكعبي: أن النبي قال عام الفتح: (من قتل له قتيل فهو بخير النظرين إن أحب أخذ العقل وإن أحب فله القود)، قال أبو حنيفة: فقلت لابن أبي ذئب: أتأخذ بهذا يا أبا الحارث، فضرب صدري وصاح علي صياحاً كثيراً ونال مني، وقال أحدثك عن رسول الله وتقول تأخذ به، نعم آخذ به، وذلك الفرض عليّ وعلى من سمعه، إن الله اختار محمداً من الناس فهداهم به وعلى يديه واختار لهم ما اختار له وعلى لسانه فعلى الخلق أن يتبعوه طائعين أو داخرين، لا مخرج لمسلم من ذلك، قال: وما سكت حتى تمنيت أن يسكت[3].

---

(١) الفقيه والمتفقه ١/ ٣٨٥.

(٢) ذكره الترمذي في سننه في أثناء تعليقه على حديث ابن عباس: (أن النبي ﷺ قلد نعلين وأشعر الهدى في الشق الأيمن بذي الحليفة وأماط عنه الدم) ٩٠٦، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ١/ ٣٨٦.

(٣) الرسالة للشافعي ٤٥١.

- عن إسحاق بن الطباع قال: جاء رجل إلى مالك فسأله عن مسألة، فقال: قال رسول الله ﷺ كذا قال: أرأيت إن كان كذا؟ قال مالك: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣][١].

- قال الحميدي: روى الشافعي يوماً حديثاً، فقلت: أتأخذ به؟ فقال: رأيتني خرجت من كنيسة، أو علي زنار، حتى إذا سمعت عن رسول الله ﷺ حديثاً لا أقول به؟![٢]

- عن الربيع بن سليمان قال: سمعت الشافعي وسأله رجل عن مسألة فقال: يروى فيها كذا وكذا عن النبي ﷺ، فقال له السائل: يا أبا عبد الله تقول به؟ فرأيت الشافعي أرعد وانتقص، فقال: (يا هذا، أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني، إذا رويت عن النبي ﷺ حديثاً فلم أقل به؟ نعم على السمع والبصر، نعم على السمع والبصر)[٣].

- عن الربيع قال: سمعت الشافعي، وقد روى حديثاً فقال له بعض من حضر: تأخذ بهذا؟ فقال: إذا رويت عن النبي ﷺ حديثاً صحيحاً فلم آخذ به فأنا أشهدكم أن عقلي قد ذهب، ومد يديه[٤].

- وقال الإمام أحمد لأحمد بن الحسن: ألا تعجب، يقال للرجل: قال رسول الله ﷺ فلا يقنع، وقال فلان فيقنع![٥].

---

(١) الفقيه والمتفقه ١/ ٣٧٩.
(٢) سير أعلام النبلاء ١٠/ ٣٤.
(٣) الفقيه والمتفقه ١/ ٣٨٨.
(٤) الفقيه والمتفقه ١/ ٣٨٨.
(٥) أصول الفقه لابن مفلح ٤/ ١٥٧٢.

- ونقل أبو طالب عنه: عجباً لقوم عرفوا الإسناد وصحته، يدعونه ويذهبون إلى رأي سفيان وغيره، والله يقول: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]، الفتنة الكفر[١].

- وقال رجل لأحمد: إن ابن المبارك قال كذا، قال: إن ابن المبارك لم ينزل من السماء[٢].

- قال الحاكم في الإمام أبي بكر بن إسحاق الصبغي: وقد سمعته يخاطب كهلاً من أهل (. . .)[٣]، فقال: حدثونا عن سليمان بن حرب فقال له: دعنا من حدثنا، إلى متى حدثنا وأخبرنا؟ فقال: يا هذا، لست أشم من كلامك رائحة الإيمان، ولا يحل لك أن تدخل هذه الدار، ثم هجره حتى مات[٤].

- قال النضر بن شميل: إذا أخذتم عن رسول الله ﷺ فاخرسوا[٥].

- وعن خرزاذ العابد قال: حدث أبو معاوية الرشيدَ بحديث: (احتج آدم وموسى) فقال رجل شريف: فأين لقيه؟ فغضب الرشيد، وقال: النطع والسيف، زنديق يطعن في الحديث، فما زال أبو معاوية يسكنه ويقول: بادرة منه يا أمير المؤمنين، حتى سكن[٦].

(١) أصول الفقه لابن مفلح ٤/ ١٥٧٢.
(٢) أصول الفقه لابن مفلح ٤/ ١٥٧٣.
(٣) قال المحقق: (ثمة سقط في الأصل. وفي "طبقات الشافعية": ٣/ ١٠ "يخاطب فقيهاً").
(٤) سير أعلام النبلاء ١٥/ ٤٨٣.
(٥) تعظيم قدر الصلاة ٢/ ٦٧٢.
(٦) سير أعلام النبلاء ٩/ ٢٨٨.

الاستعلاء الإيماني سبيل تقوية عبودية التسليم

من أعظم معززات عبودية التسليم في النفس ذلك الشعور الإيماني العميق بالعزة والاستعلاء على بهرجة الكفر والمعصية، وتعد هذه ضمانة كبرى من الاستكانة والضعف والانهزامية أمام ضغوط الواقع ومظاهر الانبهار بالثقافات المهيمنة والتي تدفع بكثير من الناس صوب التنازل عن بعض من المعطيات الشرعية تحت مطارق الانبهار. وباستحضار هذا المعنى يمكن للمسلم أن يتفهم احتفاء الشريعة بأحوال العزة الإيمانية وما تضمنته أحكامها وتشريعاتها من تعزيز لهذا البعد في نفس المؤمن.

فقد جاء الوحي بتأسيس مفهوم (عزة المؤمنين) فقال تعالى: ﴿**يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْهَا الأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لا يَعْلَمُونَ**﴾ [المنافقون: ٨].

ثم جاء دالاً على الارتباط الشرطي بين العزة والإيمان، فقال تعالى: ﴿**وَلا تَهِنُوا وَلا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ**﴾ [آل عمران: ١٩٣]، وقال سبحانه: ﴿**فَلا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ**﴾ [محمد: ٣٥].

ثم جاء ليؤكد على أن العزة الإيمانية في حقيقتها فرعٌ وتابع لعزة الرب سبحانه وتعالى، فله العزة سبحانه جميعاً، وبمقدار ترسخ هذا الاعتقاد في النفس يكون التأبي عن مظاهر الاغترار بالمناهج الوضعية إذ مريد العزة لن يجدها فيها وإنما سيجدها بالاستمساك بشرع الله ودينه، قال تعالى مؤكداً هذا المعنى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا﴾ [فاطر: ١٠]، وقال عز وجل: ﴿وَلا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [يونس: ٦٥]، وقال تبارك وتعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [النساء: ١٩٣].

ثم جاء ما يعزز حالة العزة الإيمانية ببيان حال الإنسان إذا جرد من الاعتقاد الحق: ﴿وَالْعَصْرِ ① إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ② إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: ١ - ٣]، ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ④ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ⑤ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [التين: ٤ - ٦]. ونظرةٌ سريعةٌ في تصوير الوحي لحقيقة أحوال الكفار كفيلة بإقامة بناء العزة الإيمانية في النفس: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ﴾ [محمد: ١٢]، ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٤]، ﴿لا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلادِ ١٩٦ مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ ١٩٧ لَكِنِ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نُزُلًا مِّنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ لِّلأَبْرَارِ﴾ [آل عمران: ١٩٦ - ١٩٨].

وإذا تدبرت في تفاصيل التشريعات الإسلامية وجدت أنها تغذي نزعة الاعتزاز بالوحي والاستعلاء بالإيمان وذلك في جملة من التفاصيل العقدية والفقهية يجمعها

قاعدة (نفي التسوية بين المؤمنين والكفار) وهو أصل موحٍ في ألفاظه ودلالاته بمنطق العزة الإيمانية، فمما جاء في ترسيخ هذا الأصل على المستوى العقدي قول الله تبارك وتعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨]، وقوله سبحانه: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿لا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [الحشر: ٢٠]، وقوله عز وجل: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ (١٩) وَلا الظُّلُمَاتُ وَلا النُّورُ (٢٠) وَلا الظِّلُّ وَلا الْحَرُورُ (٢١) وَمَا يَسْتَوِي الأَحْيَاءُ وَلا الأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾ [فاطر: ١٩ - ٢٢]، أما الأمثلة والشواهد على هذه الحقيقية الشرعية في تفاصيل التشريعات العملية فأكثر من أن تُذكر في أبواب العبادات والجنايات والحدود والتوارث والأنكحة والأطعمة والشهادة والولاية والحضانة والقتال وحرية التعبد.. إلخ.. وخذ هذه الشواهد مختصرة للتدليل على سعة الشبكة التشريعية التي تشملها هذه المنظومة العلمية/ العملية، والتي تؤكد بدهية نفي المساواة بين حق الحق وحق الباطل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١]، ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ [التوبة: ٢٨]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ [آل عمران: ١١٨]، ﴿وَلا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُوْلَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢٢١]، ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾

[الممتحنة: ١٠]، ﴿وَلا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١]، (لا يقتل مسلم بكافر)[١]، (لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم)[٢]، (الإسلام يعلو ولا يعلى عليه)[٣]، (أخرجوا المشركين من جزيرة العرب)[٤]، (من تشبه بقوم فهو منهم)[٥]. . إلخ. وهي شواهد كافية في التأكيد على هذه الحقيقة الشرعية وهي تغني عن الاستطراد والاستغراق في ذكر الفروع الفقهية الناشئة عن هذه الشواهد في مختلف الأبواب الشرعية. وحين تتأمل فيها وتستحضرها أمامك فإنها ستعطيك مؤشراً واضحاً بأن من مقاصد الشريعة تخليق حالة من التميز والاعتزاز في نفوس المؤمنين بما يحملهم على استشعار منة الله عليهم وأنهم الأعلى من غيرهم شريعةً ومنهجاً.

ومن تناول مفهوم (استعلاء الإيمان) شارحاً له ومفصلاً الأستاذ سيد قطب في فصل له بهذا العنوان في كتابه (معالم في الطريق) فمما قاله في هذا المفهوم:

(والاستعلاء بالإيمان ليس مجرد عزمة مفردة، ولا نخوة دافعة، ولا حماسة فائرة، إنما هو الاستعلاء القائم على الحق الثابت المركوز في طبيعة الوجود.

---

(١) رواه البخاري (١١١)، من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه.
(٢) رواه البخاري (٦٧٦٤)، ومسلم (١٦١٤) من حديث أسامة بن زيد رضي الله عنهما.
(٣) ذكره البخاري معلقاً بصيغة الجزم قبل حديث (١٣٥٤)، ووصله الطحاوي في ((شرح معاني الآثار)) (٣/ ٢٥٧). من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. وجود إسناده ابن كثير في ((إرشاد الفقيه)) (٢/ ١٦٨)، وصحح إسناده ابن حجر في ((تغليق التعليق)) (٢/ ٤٩٠)، والألباني موقوفاً في ((إرواء الغليل)) (٥/ ١٠٨).
(٤) رواه البخاري (٣٠٥٣)، ومسلم (١٦٣٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.
(٥) رواه أبو داود (٤٠٣١). صححه ابن حبان في ((بلوغ المرام)) (٤٣٧)، وصحح إسناده العراقي في ((تخريج الإحياء)) (١/ ٣٩٥)، وحسن سنده ابن حجر في ((فتح الباري)) (١٠/ ٢٧١)، وقال الألباني في ((صحيح سنن أبي داود)) (٤٠٣١): حسن صحيح.

الحق الباقي وراء منطق القوة، وتصور البيئة، واصطلاح المجتمع، وتعارف الناس؛ لأنه موصول بالله الحي الذي لا يموت.

إن للمجتمع منطقه السائد وعرفه العام وضغطه الساحق ووزنه الثقيل.. على من ليس يحتمي منه بركن ركين، وعلى من يواجهه بلا سند متين... وللتصورات السائدة والأفكار الشائعة إيحاؤهما الذي يصعب التخلص منه بغير الاستقرار على حقيقة تصغر في ظلها تلك التصورات والأفكار، والاستمداد من مصدر أعلى وأكبر وأقوى.

والذي يقف في وجه المجتمع، ومنطقه السائد، وعرفه العام، وقيمه واعتباراته، وأفكاره وتصوراته، وانحرافاته ونزواته.. يشعر بالغربة كما يشعر بالوهن، ما لم يكن يستند إلى سند أقوى من الناس، وأثبت من الأرض، وأكرم من الحياة.

والله لا يترك المؤمن وحيداً يواجه الضغط، وينوء به الثقل، ويهدها الوهن والحزن، ومن ثم يجيء هذا التوجيه: ﴿وَلا تَهِنُوا وَلا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ إن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٩٣])[1].

ويقول أيضاً مبيناً شيئاً من حقائق استعلاء المؤمن ومظاهره ومبرراته:

(إن المؤمن هو الأعلى.. الأعلى سنداً ومصدراً.. فما تكون الأرض كلها؟ وما يكون الناس؟ وما تكون القيم السائدة في الأرض؟ والاعتبارات الشائعة عند الناس؟ وهو من الله يتلقى، وإلى الله يرجع، وعلى منهجه يسير؟

وهو الأعلى إدراكاً وتصوراً لحقيقة الوجود.. فالإيمان بالله الواحد في هذه

(١) معالم في الطريق ١٦٤.

الصورة التي جاء بها الإسلام هو أكمل صورة للمعرفة بالحقيقة الكبرى. وحين تقاس هذه الصورة إلى ذلك الركام من التصورات والعقائد والمذاهب، سواء ما جاءت به الفلسفات الكبرى قديماً، وما انتهت إليه العقائد الوثنية والكتابية المحرفة، وما اعتفسته المذاهب المادية الكالحة.. حين تقاس هذه الصورة المشرقة الواضحة الجميلة المتناسقة، إلى ذلك الركام وهذه التعسفات، تتجلى عظمة العقيدة الإسلامية كما لم تتجلَّ قط. وما من شك أن الذين يعرفون هذه المعرفة هم الأعلون على كل من هناك.

وهو الأعلى تصوراً للقيم والموازين التي توزن بها الحياة والأحداث والأشياء والأشخاص. فالعقيدة المنبثقة عن المعرفة بالله، بصفاته كما جاء بها الإسلام، ومن المعرفة بحقائق القيم في الوجود الكبير لا في ميدان الأرض الصغير. هذه العقيدة من شأنها أن تمنح المؤمن تصوراً للقيم أعلى وأضبط من تلك الموازين المختلفة في أيدي البشر، الذين لا يدركون إلا ما تحت أقدامهم. ولا يثبتون على ميزان واحد في الجيل الواحد. بل في الأمة الواحدة بل في النفس الواحدة من حين إلى حين.

وهو الأعلى ضميراً وشعوراً، وخلقاً وسلوكاً.. فإن عقيدته في الله ذي الأسماء الحسنى والصفات المثلى، هي بذاتها موحية بالرفعة والنظافة والطهارة والعفة والتقوى، والعمل الصالح والخلافة الراشدة. فضلاً على إيحاء العقيدة عن الجزاء في الآخرة. الجزاء الذي تهون أمامه متاعب الدنيا وآلامها جميعاً.

ويطمئن إليه ضمير المؤمن. ولو خرج من الدنيا بغير نصيب.

وهو الأعلى شريعةً ونظاماً. وحين يراجع المؤمن كل ما عرفته البشرية قديماً

وحديثاً، ويقيسه إلى شريعته ونظامه، فسيراه كله أشبه شيء بمحاولات الأطفال وخبط العميان، إلى جانب الشريعة الناضجة والنظام الكامل. وسينظر إلى البشرية الضالة من عل في عطف وإشفاق على بؤسها وشقوتها، ولا يجد في نفسه إلا الاستعلاء على الشقوة والضلال)[1].

وقد ذكر -رحمه الله- في هذا الفصل من مظاهر علو المؤمن وثمراته وآثاره ما هو جدير بالمراجعة والقراءة، ولولا الحرج من إطالة النقل لنقلت فصله هذا كاملاً هنا، ولكن أرجو أن يكون في الإحالة على ما ذكر كفايةً.

ومن أعظم ما يرسخ مفهوم الاستعلاء الإيماني في النفس تأمل القصص القرآني، فإنك إذا تأملت فيها رأيت ما للعزة الإيمانية من أثر عظيم في الثبات على الحق وعدم الرضوخ لمعطيات الباطل، ومن أعجب ما ورد في هذا الشأن ما حكاه الله تعالى عن سحرة فرعون وما حصل عندهم من التحول الهائل والنقلة الضخمة من مشهد التعزز بالباطل إلى مشهد الاستعلاء بالحق والإيمان، تأمل مشهد التحدي الذي قدره الله تعالى بين موسى وفرعون في ذلك اليوم المشهود -يوم الزينة-: **﴿قَالَ لَهُم مُّوسَى أَلْقُوا مَا أَنتُم مُّلْقُونَ ﴿٤٣﴾ فَأَلْقَوْا حِبَالَهُمْ وَعِصِيَّهُمْ وَقَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْغَالِبُونَ ﴿٤٤﴾ فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿٤٥﴾ فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ ﴿٤٦﴾ قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٧﴾ رَبِّ مُوسَى وَهَرُونَ ﴿٤٨﴾ قَالَ آمَنتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٤٩﴾ قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ ﴿٥٠﴾ إِنَّا نَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَايَانَا أَن كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ﴾** [الشعراء: ٤٣ - ٥١]. إن الثبات مع مثل هذه التهديدات الضخمة موقف عظيم فعلاً، والاستعلان بهذا الثبات ومخاطبة فرعون بمثل هذا الأسلوب يمثل ثمرة جليلةً من ثمرات مفهوم الاستعلاء الإيماني، بالله تأمل في هذا المفهوم واربطه بطبيعة

---

(١) معالم في الطريق ١٦٥.

هذا الخطاب المهيب الذي تكلم به السحرة بحضرة فرعون: ﴿قَالُوا لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿٧٢﴾ إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ [طه: ٧٢، ٧٣]، إنها حقاً أحوال إيمانية راقية تستوجب ثمراتها من الثبات والعزة والصدع بالحق.

ومن المشاهد القرآنية الجليلة أيضاً والدالة على أثر العزة الإيمانية في الثبات على المبادئ أمام طغيان الكفر وأهله ذلك المشهد المؤلم مشهد تحريق المؤمنين من أصحاب الأخدود، وهو مشهد مهيب عظيم يكفي في تصويره ما حكاه الله تبارك وتعالى عنه في سورة البروج، وهي آيات جليلة تكاد كل كلمة منها تهز من يقرأها بتمعن وتدبر هزاً: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ ﴿١﴾ وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ ﴿٢﴾ وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ ﴿٣﴾ قُتِلَ أَصْحَابُ الأُخْدُودِ ﴿٤﴾ النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ ﴿٥﴾ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ ﴿٦﴾ وَهُمْ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ ﴿٧﴾ وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَن يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴿٨﴾ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [البروج: ١ - ٩].

ومن أجمل من تناول هذه الآيات مستخرجاً مفهوم العزة منها ومظاهر الاستعلاء بالحق الأستاذ سيد أيضاً في كتابه الذي يشعُّ إيماناً وعزة (معالم في الطريق) وأنقل طرفاً من كلامه وإن كان كلامه جميعاً جدير بالقراءة والتأمل، يقول رحمه الله تحت عنوان (هذا هو الطريق):

(إنها قصة فئة آمنت بربها، واستعلنت حقيقة إيمانها. ثم تعرضت للفتنة من أعداء جبارين بطاشين مستهترين بحق "الإنسان" في حرية الاعتقاد بالحق والإيمان بالله العزيز الحميد، وبكرامة الإنسان عند الله عن أن يكون لعبة يتسلى بها الطغاة بآلام تعذيبها، ويتلهون بمنظرها في أثناء التعذيب بالحريق.

وقد ارتفع الإيمان بهذه القلوب على الفتنة، وانتصرت فيها العقيدة على الحياة، فلم ترضخ لتهديد الجبارين الطغاة، ولم تفتن عن دينها، وهي تحرق بالنار حتى تموت.

لقد تحررت هذه القلوب من عبوديتها للحياة، فلم يستذلها حب البقاء وهي تعاين الموت بهذه الطريقة البشعة، وانطلقت من قيود الأرض وجواذبها جميعاً، وارتفعت على ذواتها بانتصار العقيدة على الحياة فيها.

وفي مقابل هذه القلوب المؤمنة الخيّرة الرفيقة الكريمة هناك جبلات جاحدة شريرة مجرمة لئيمة، وجلس أصحاب هذه الجبلات على النار، يشهدون كيف يتعذب المؤمنون ويتألمون، جلسوا يتلهون بمنظر الحياة تأكلها النار، والأناسي الكرام يتحولون وقوداً وتراباً. وكلما ألقي فتى أو فتاة، صبية أو عجوز، طفل أو شيخ، من المؤمنين الخيرين الكرام في النار، ارتفعت النشوة الخسيسة في نفوس الطغاة، وعربد السعار المجنون بالدماء والأشلاء!

هذا هو الحادث البشع الذي انتكست فيه جبلات الطغاة وارتكست في هذه الحمأة، فراحت تلتذ مشهد التعذيب المروع العنيف، بهذه الخساسة التي لم يرتكس فيها وحش قط، فالوحش يفترس ليقتات، لا ليلتذ آلام الفريسة في لؤم وخسة!

وهو ذاته الحادث الذي ارتفعت فيه أرواح المؤمنين وتحررت وانطلقت إلى ذلك الأوج السامي الرفيع، الذي تشرف به البشرية في جميع الأجيال والعصور.

في حساب الأرض يبدو أن الطغيان قد انتصر على الإيمان، وإن هذا الإيمان الذي بلغ الذروة العالية، في نفوس الفئة الخيرة الكريمة الثابتة المستعلية.. لم يكن له وزن ولا حساب في المعركة التي دارت بين الإيمان والطغيان!

ولا تذكر الروايات التي وردت في هذا الحادث، كما لا تذكر النصوص القرآنية، أن الله قد أخذ أولئك الطغاة في الأرض بجريمتهم البشعة، كما أخذ قوم نوح وقوم هود وقوم صالح وقوم شعيب وقوم لوط أو كما أخذ فرعون وجنوده أخذ عزيز مقتدر.

ففي حساب الأرض تبدو هذه الخاتمة أسيفة أليمة!

أفهكذا ينتهي الأمر، وتذهب الفئة المؤمنة التي ارتفعت إلى ذروة الإيمان؟ تذهب مع آلامها الفاجعة في الأخدود؟ بينما تذهب الفئة الباغية، التي ارتكست إلى هذه الحمأة، ناجية؟

إن حساب الأرض يحيك في الصدر شيئاً أمام هذه الخاتمة الأسيفة!

ولكن القرآن يعلم المؤمنين شيئاً آخر، ويكشف لهم عن حقيقة أخرى، ويبصرهم بطبيعة القيم التي يزنون بها، وبمجال المعركة التي يخوضونها.

إن الحياة وسائر ما يلابسها من لذائذ وآلام، ومن متاع وحرمان.. ليست هي الغاية القيمة الكبرى في الميزان.. وليست هي السلعة التي تقرر حساب الربح والخسارة، والنصر ليس مقصوراً على الغلبة الظاهرة، فهذه صورة واحدة من صور النصر الكثيرة.

إن القيمة الكبرى في ميزان الله هي قيمة العقيدة، وإن السلعة الرائجة في سوق الله سلعة الإيمان، وإن النصر في أرفع صورة هو انتصار الروح على المادة، وانتصار العقيدة على الألم، وانتصار الإيمان على الفتنة.. وفي هذا الحادث انتصرت أرواح المؤمنين على الخوف والألم، وانتصرت على جواذب الأرض والحياة، وانتصرت على الفتنة انتصاراً يشرف الجنس البشري كله في

جميع الأعصار . . وهذا هو الانتصار)[1].

وممن نبه إلى قيمة (الاستعلاء الإيماني) وأثره في الثبات على قيم الحق في مواجهة ضغوط الباطل وأحسن الأستاذ محمد قطب، وذلك في مقدمة كتابه واقعنا المعاصر، حين عقد المقارنة بين مشهدين من مشاهد الهزيمة في تاريخ الأمة، وكيف تباينت ردود الأفعال في كل مشهد مع وقع الهزيمة، وكيف كان لمفهوم (الاستعلاء الإيماني) دور مركزي في حالة الثبات والنكوص في المشهدين، فكان مما قاله حاكياً المشهد الأول:

(حين وقعت الحروب الصليبية الأولى التي استغرقت حوالي مائتي عام (١٠٩٦-١٢٩١م) والتي وقعت في أثنائها وبعدها كذلك غارات التتار، كان المسلمون قد شُغلوا عن الإسلام الصحيح، ببدعٍ وخرافاتٍ ومعاصٍ، وتواكلٍ وتقاعسٍ وقعودٍ عن الأخذ بالأسباب، ولكن الإسلام ذاته لم يكن في نفوسهم موضع نقاش، لا بوصفه عقيدة ولا بوصفه نظام الحكم ونظام الحياة. وحتى حين هُزموا أمام الصليبيين، وأمام التتار فلم يكن صدى الهزيمة في نفوسهم هو الشك في الإسلام ذاته عقيدةً أو نظام حياة، ولم يكن هو التطلع إلى ما عند أعدائهم من عقائد أو أفكار أو مشاعر أو نظم أو أنماط سلوك، أو الظن -للحظة واحدة- أن أعداءهم يملكون شيئاً من الحق تقوم حياتهم عليه، أو أن هناك شيئاً -غير الإسلام- يمكن أن يكون هو الحق في العقيدة وفي نظام الحياة سواء. ولم تكن قضية الحكم بما أنزل الله موضع شك منهم ولا موضع نقاش؛ لأنها كانت جزءاً لا يتجزأ من إسلامهم، بل كانت في حسهم - كما في الحقيقة - المقتضي المباشر لكونهم مسلمين.

لذلك لم يهنوا -حتى وهم مهزومون أمام أعدائهم فترة غير قصيرة- ولم

---

(١) معالم في الطريق ١٧٣.

يشعروا أنهم أدنى من أعدائهم، بل يتمثل فيهم قوله تعالى: ﴿وَلا تَهِنُوا وَلا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٩٣].

وكانوا مؤمنين!.

بل كانوا يشعرون -حتى وهم مهزومون- بازدراء شديد لأعدائهم؛ لأن عقيدتهم وتصوراتهم لا تتفق مع العقيدة الصحيحة والتصور الحق، ولأن أخلاقهم وأنماط سلوكهم لا تتفق مع أخلاق الإسلام وأنماط سلوكه. كان التتار -في حسهم- همجاً لا دين لهم ولا حضارة، وكان الصليبيون هم المشركين عباد الصليب، وكانوا فوق ذلك منحلّي الأخلاق، لا غيرة على عرض ولا حفاظ)[١].

وقال موضحاً ومعلقاً على مشهد الهزيمة الثاني، وعاقداً المقارنة بينه وبين المشهد الأول:

(ويُقال كلامٌ كثيرٌ عن الحضارة الأوربية الفارهة التي التقى بها المسلمون في تخلفهم الحضاري الذي كانوا عليه، فأدى بهم ذلك اللقاء إلى الهزيمة الروحية، والانبهار بما عند الغرب من أفكار ونظم وانفلات من الدين والأخلاق والتقاليد...

وما يقال عن الفارق الحضاري صحيح في ذاته... أما الظن بأنه هو السبب في الهزيمة الروحية، والانهيار الذي أصاب المسلمين تجاه الغرب، ففضلاً عن كونه مجانباً للحقيقة، فهو مضلل لنا أشد التضليل؛ لأنه يغطي على الأسباب الحقيقية للهزيمة، كما يغطي كذلك على الوسائل الحقيقية للعلاج.

(١) واقعنا المعاصر ٩.

لقد كان المسلمون في نشأتهم الأولى في طور من البداوة لا يملكون شيئاً مما يملكه المتحضرون من حولهم من أسباب الحضارة المادية أو من العلوم. وكان لزاماً عليهم إذا أرادوا الحضارة المادية والعلم أن يأخذوا أسبابهما من الدولتين "العريقتين" عن يمين وشمال فارس والروم.

وقد صنعوا ذلك بالفعل... ولكنهم لم يحنوا رءوسهم أبداً، ولم يشعروا بالانبهار. كانوا هم الأعلين؛ لأنهم كانوا هم المؤمنين.

كانوا في حاجة شديدة لتعلم علوم الكفار والوثنيين من حولهم، ولكن هذه الحاجة الشديدة لم تشعرهم بالصغار تجاههم، ولا بأنهم دونهم، بل كانوا يعرفون -ويشعرون- أن العزة لهم؛ لأن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين، وليس للكفار والوثنيين شيء من العزة ولو ملكوا كل علوم الأرض، وكل خزائن الأرض!.

وحين أخذوا ممن حولهم فقد كان سلوكهم المستعلي بالإيمان واضحاً في طريقة الأخذ، وكان أوضح ما يكون في خصلتين رئيسيتين:

الأولى: أن أرواحهم لم تهزم قط أمام أعدائهم تحت ضغط الحاجة إلى الأخذ منهم.

والثانية: أنهم لم ينقلوا كل شيء وجدوه عند أعدائهم، بل كانوا ينقلون على بصيرة، فينقلون فقط ما يظنون أنهم في حاجة إليه، مما لا يتعارض مع عقيدتهم وإسلامهم، ويعرضون عن كل ما يرونه غير نافع لهم، أو يرونهم مخالفاً لعقيدتهم وتصوراتهم، وأوضح مثال على ذلك أنهم نقلوا علوم الإغريق، ولم ينقلوا ما كان مشهوراً عندهم من الأساطير؛ لأنهم رأوا فيها أمور الجاهلية الوثنية الغارقة في الضلال، لا يستحق أن يلتفت إليه، بل

يستحق الزراية والإهمال.

أما في حركة النقل الأخيرة فقد كان الأمر جد مختلف!!.

وليس الاختلاف ناشئاً من حجم الفارق الحضاري بين الآخذين والمعطين، كما يبدو للنظرة السطحية للوهلة الأولى، إنما هو ناشئ بصفة أساسية من اختلاف "الموقف" ما بين حركة الأخذ الأولى وحركة الأخذ الثانية.

في الأولى كان المسلمون هم الأعلين وإن كانوا آخذين؛ لأن الاستعلاء بالإيمان هو الذي يكيف حياتهم ويحدد موقفهم.

وفي الثانية كانت العقيدة قد تخلفت وتوارت تحت الركام، فلا عزة ولا استعلاء، إنما هي الهزيمة والانبهار. والنقل -بلا بصيرة- لكل ما هو موجود في الغرب، بغير تمييز بين ما ينفع وما يضر، ولا بين ما يتفق مع الإسلام وما يتعارض معه؛ لأن الإسلام لم يعد محور ارتكاز "المسلم المعاصر!" ولم يعد له كيانه المتميز، المستمد من العقيدة الصحيحة، ومن تطبيق منهج الله)[1].

---

(١) واقعنا المعاصر ١١.

تطلب الثبات ضمان لاستمرارية التسليم

التسليم في حقيقته عمل قلبي عظيم، ومن طبيعة أعمال القلوب استمرارية وجودها في النفس، وهو واحد من أوجه المفاضلة بينها وبين أعمال الظاهر، ومن أعظم ضمانات استمرارية هذه العبودية في النفس تطلب أسباب الثبات عليها وعلى مظاهر الإيمان، والمطالع للكتاب العزيز يجده حفياً جداً بإبراز معالم (الثبات الإيماني) والتأكيد على صور (الهداية الربانية)، وحث أهل الإيمان على الثبات على الحق والترقي في مدارجه والحذر من مظاهر الانتكاس، والرضوخ لضغوط الباطل وأهله.

ومن ألطف الإشارات القرآنية في هذا الباب، قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

فهذا الأمر الرباني بالموت على الإيمان لا يمكن تحقيقه إلا بالثبات على الإسلام طيلة مشوار الحياة، ليضمن المرء إسلامه لحظة وداعه للدنيا.

ولذا فليس من المستغرب أن يدعو المسلم في يومه وليلته مرات ومرات الرب سبحانه وتعالى بالهداية للصراط المستقيم، وهذه الهداية متضمنة للثبات على ما تحقق منها وتطلب المزيد من هدايات الرب سبحانه وتعالى.

وهذا الملمح وهو تطلب الثبات والهداية من الله سبحانه وتعالى واضحٌ صراحةً في النص القرآني، حيث يقول تعالى: ﴿وَإِن كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لَّاتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ﴿٧٣﴾ وَلَوْلَا أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٣، ٧٤]، فالتثبيت هو من الله سبحانه وتعالى، فتطلبه إذن لا يكون إلا من جنابه، فليس الثبات قراراً يتخذه الفرد استقلالاً، وإنما هو هداية وتوفيق، والتوفيق مفتاحه صدق اللجوء والاستعانة بالله، وإذا كانت هذه حال نبي الله الذي كاد لولا تثبيت الله له أن يركن للكفار شيئاً قليلاً؛ فكيف بمن دونه؟!

وتأمل كيف كان تفاعل النبي ﷺ مع هذه الحقيقة، وكيف كان إدراكه إياها، وما رتبه عليها من نتائج، حين قال: (إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء). ثم قال رسول الله ﷺ: (اللهمَّ مُصَرِّفَ القلوبِ صَرِّفْ قلوبنا على طاعتك)[1]. فمقتضى العلم بجملة الحديث الأولى هو الفعل الواقع منه في الجملة الثانية.

ولا زلت أعجب من عمق أثر هذه الحقيقة على شخص النبي ﷺ حتى صارت هذه الدعوات من أكثر دعائه، حتى قيدت أم سلمة هذه الملاحظة عنه ﷺ، فعن شهر بن حوشب قال قلت لأم سلمة: يا أم المؤمنين ما كان أكثر دعاء رسول الله ﷺ إذا كان عندك؟ قالت: كان أكثر دعائه: (يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك)، قالت: قلت: يا رسول الله ما أكثر دعاءك يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك؟ قال: (يا

---

(١) رواه مسلم (٢٦٥٤) من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

أم سلمة إنه ليس آدمي إلا وقلبه بين أصبعين من أصابع الله فمن شاء أقام ومن شاء أزاغ) فتلا معاذ: ﴿رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨] [(١)].

بل إن هذه الحال هي حال النبي ﷺ المستمرة حتى خارج بيته فعن أنس بن مالك قال: كان رسول الله ﷺ يكثر أن يقول: (اللهم ثبت قلبي على دينك)، فقال رجلٌ: يا رسول الله، تخاف علينا وقد آمنا بك، وصدقناك بما جئت به، فقال: (إن القلوب بين إصبعين من أصابع الرحمن عز وجل يقلبها)[(٢)]. ولله ما أجمل تلك الملاحظة الذكية التي أبداها ذاك الصحابي حين فهم من كثرة ذكر النبي ﷺ لذلك الدعاء أنها دعوة لهم للاقتداء به، وأنهم مقصودون بالتذكير بهذا المعنى الإيماني العميق.

والحق أن من تدبر القرآن الكريم فلن يعجز عن استخراج جملة وافرةٍ من ملامح (التثبيت القرآني) لأهل الإيمان، وكيف قدّم القرآن الكريم لأهله علاجاته لظاهرة التقلب والتغير والانتكاس، وهذه العلاجات يجب أن تكون متقدمة جداً في عمليتنا الدعوية والتربوية، وهي في ظني الضمانة الحقيقية للوقاية من ظواهر التقلب التي تعصف بالشباب المسلم.

فمما يمكن ذكره من وسائل القرآن في تطلب الثبات ما يلي:

- الإقبال على القرآن الكريم قراءة وتأملاً وتدبراً:

ليس من المستغرب أن يكون القرآن الكريم -وهو كلام الله تعالى- واحداً من أعظم أسباب الثبات، وأن يكون هذا (التثبيت القرآني) واحداً من أجل الحِكَم الربانية في

---

(١) رواه الترمذي (٣٥٢٢) واللفظ له، وأحمد (٦/ ٣١٥) (٢٦٧٢١)، (١٢/ ٤١٩) (٦٩٨٦)، والطبراني في ((المعجم الأوسط)) (٣/ ٣٣) (٢٣٨١). وحسنه الترمذي، وصححه الألباني في ((صحيح سنن الترمذي)) (٣٥٢٢)، وشعيب الأرناؤوط بشواهده في تحقيق ((مسند أحمد)) (٦/ ٣١٥).

(٢) رواه ابن ماجه (٣١٠٧)، والدارقطني في ((الصفات)) (ص٣٤)، والآجري في ((الشريعة)) (ص٣٠٢). وصححه الألباني في ((صحيح سنن ابن ماجه)) (٣١٠٧).

تنزيل هذا النص المقدس، قال تعالى مبيناً وجه الحكمة في تنزيل القرآن صراحةً: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ١٠٢].

فالقرآن إنما جاء ليثبت الذين آمنوا، وهذا التثبيت للنفوس لا يتم بقراءته جملةً واحدةً، وأن يُمر عليه سريعاً بختمةٍ عجلى، وإنما تكون بقراءته منجماً على الأيام، بتدبرٍ وترتيلٍ، وتشرب لمعانيه العظام مراراً وتكراراً، وقد أشار القرآن إلى أثر التنجيم والترتيل والتدبر في الثبات، وأن ذلك يخالف القراءة دفعةً واحدةً فلا يحصل بها هذا الأثر، فقال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ [الفرقان: ٣٢]. فانظر كيف كان لتنجيم نزول القرآن أثرٌ في إحداث الثبات، وكيف أن في تفرقته ليقرأ على مكثٍ تحقيقاً لغايات تنزيله، قال تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا﴾ [الإسراء: ١٠٦].

وإني أعتقد جازماً أن أكبر التحديات التي تواجه الدعوة في مستقبل الأيام هو في إعادة (النص القرآني) ليكون الأصل الذي ينبني عليه فهم الدين، وتشكيل التصورات والقناعات، وليكون هو (الحَكَمُ الحقّ) في تقييم مختلف الأطروحات والرؤى والأفكار، ولتترتب وَفْقه أولوياتنا العلمية والتربوية والدعوية وغيرها.

إن أعظم ما يمكن أن يتحقق للدعاة من نجاحات يكمن في إحداث ذلك التفاعل (الإيماني العميق) (بالنص القرآني) بالانتقال من مجرد القراءة اللفظية له إلى (عوالم التدبر) والتي تحقق لأصحابها الانتفاع الحق بالقرآن الكريم، وتستتبع ثمراتها الإيمانية والعلمية والعملية.

إننا بحاجة إلى شحن الشباب المسلمين وتعبئتهم للإقبال على (القرآن الكريم) ليستقبلوا هداياته وبركاته وعلومه، ووالله لو أفلحنا في تصحيح بوصلتنا الدعوية بهذا الاتجاه لقطعنا شوطاً بعيداً في بناء الشباب العلمي والمعرفي والإيماني ولأرحنا أنفسنا من عناء تتبع كثير من بلايا الشبه الفكرية المعاصرة.

وحين أتحدث هنا عن (فضاءات التدبر) فإن أعني ذلك بكل ما في لفظة (التدبر) من حمولة العلم والعمل، فالمدارسة القرآنية المطلوبة تتجاوز تلك القراءة السطحية للنص القرآني إلى إحداث قراءة وقراءتين وثلاث وأربع . . . تفجر لصاحبها هدايات (النص القرآني)، وتفتح له آفاق (المعرفة القرآنية)، وتدخل المرء في زمرة (أهل القرآن) الذين هم (أهل الله وخاصته).

وكم أتحسر حين أتذكر من نفسي شيئاً من الإغراق لفهم شيء من عميق كلام شيخ الإسلام أو لحل عويصةٍ من كتب المخالفين أو الموافقين، ثم لا أجد من نفسي ذات الحماسة في تقليب النص القرآني في محاولةٍ لتعميق الفهم، واستجلاء أبعاده ودلالاته، ومظاهر جلاله وجماله، وكأن المطلوب هو التعبد بمجرد إقامة الحرف دون ملامسة المعاني.

وقد تعجبت من حالي حين طربت مرةً لعبارة مرت عليّ من كلام الباقلاني في جعل الكلام العربي على أنحاء ثلاث: شعر ونثر وقرآن، في بيان رتبة البلاغة القرآنية، وساءلت نفسي ما بالك لا تجدين ذات الطرب حين تمر بسمعك دلائل فضل القرآن من السنة النبوية، (خيركم من تعلم القرآن وعلمه)[1]، (أهل القرآن هم أهل الله وخاصته)[2]، (اقرءوا القرآن فإنه يأتي يوم القيامة شفيعاً لأصحابه اقرءوا

(١) رواه البخاري (٥٠٢٧) من حديث عثمان رضي الله عنه.

(٢) رواه ابن ماجه (١٧٩)، وأحمد (٣/ ١٢٧) (١٢٣٠١)، والدارمي (٢/ ٥٢٥)، والنسائي في ((السنن الكبرى)) (٥/ ١٧) (٨٠٣١)، والطيالسي (٤/ ٣٥). قال البزار في ((الأحكام الشرعية الكبرى)) (٤/ ٢٢): لا نعلم أحداً يرويه إلا بديل بن ميسرة عن أنس، وقال أبو نعيم في ((حلية الأولياء)) (٩/ ٤٠٨): غريب، وصحح إسناده المنذري في ((الترغيب والترهيب)) (٢/ ٣٠٣)، وحسن إسناده العراقي في ((تخريج الإحياء)) (١/ ٣٦٣)، وصححه الألباني في ((صحيح سنن ابن ماجه)) (١٧٩).

الزهراوين البقرة وآل عمران فإنهما يأتيان يوم القيامة كأنهما غمامتان أو غيايتان أو كأنهما فرقان من طير صواف تحاجان عن أصحابهما، اقرءوا البقرة فإن أخذها بركة وتركها حسرة ولا يستطيعها البطلة)[1]. . إلخ.

هل عدم التأثر بأمثال هذه الفضائل عائد إلى أدواء قلوبنا، أم هو راجعٌ لجهلنا وقلة علمنا، أم أن كثرة تردادها أفقدها ذلك الوهج والتأثير، أم هي جميعاً، أم ماذا؟!

وأخذت أتحايل على النفس طلباً للتأثر وقلت لها: بالله استحضري موقف صحابة النبي ﷺ حين قرعت هذه الكلمات أسماعهم لأول مرة كيف كانت دهشتهم وعظيم تأثرهم، وتفاعلهم الوجداني معها.

فبدأت الحياة تدب للقلب، وأخذت النفس تنشرح للنص، ووالله لو صلحت نفوسنا لكان في استشعار أن الكلام كلام الله ما يحملنا بذاته على الإقبال على هذه الكلام قراءة وتأملاً وتدبراً وعملاً، ورضي الله عن عثمان حين قال: (لو طَهُرَتْ قلوبُكم ما شبعتُم من كلام ربكم)[2].

- إتيان المأمورات الشرعية والانتهاء عن النواهي:

ما من شك أن للقيام بأوامر الله تعالى أثراً مباشراً وكبيراً على الإيمان والثبات عليه، فالإيمان قول وعمل يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وكلما ازداد المرء طاعة بفعل المأمور واجتناب المحظور ازداد إيمانه وثباته وهذه قضية إيمانية عقدية سنية بدهية، وقد كشف الله تبارك وتعالى عن هذه الحقيقة الشرعية على نحو صريح في القرآن الكريم فقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا ﴿٦٦﴾ وَإِذًا لَّآتَيْنَاهُم مِّن لَّدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٦٧﴾ وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا﴾ [النساء: ٦٦ – ٦٨]،

---

(١) رواه مسلم (٨٠٤) من حديث أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه.
(٢) رواه الإمام أحمد في ((الزهد)) (١٢٨).

فلفعل المأمور أثر مباشر في تحصيل الثبات، وللعلامة عبدالرحمن السعدي تعليق تربوي أخاذ على هذه الآية القرآنية الكريمة يقول فيها:

(ثم أخبر أنهم لو فعلوا ما يوعظون به أي: ما وُظِّف عليهم في كل وقت بحسبه، فبذلوا هممهم، ووفروا نفوسهم للقيام به وتكميله، ولم تطمح نفوسهم لما لم يصلوا إليه، ولم يكونوا بصدده، وهذا هو الذي ينبغي للعبد، أن ينظر إلى الحالة التي يلزمه القيام بها فيكملها، ثم يتدرج شيئًا فشيئًا حتى يصل إلى ما قدر له من العلم والعمل في أمر الدين والدنيا، وهذا بخلاف من طمحت نفسه إلى أمر لم يصل إليه ولم يؤمر به بعد، فإنه لا يكاد يصل إلى ذلك بسبب تفريق الهمة، وحصول الكسل وعدم النشاط).

ثم رتب ما يحصل لهم على فعل ما يوعظون به، وهو أربعة أمور:

(أحدها) الخيرية في قوله: ﴿لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾ أي: لكانوا من الأخيار المتصفين بأوصافهم من أفعال الخير التي أمروا بها، أي: وانتفى عنهم بذلك صفة الأشرار؛ لأن ثبوت الشيء يستلزم نفي ضده.

(الثاني) حصول التثبيت والثبات وزيادته، فإن الله يثبت الذين آمنوا بسبب ما قاموا به من الإيمان، الذي هو القيام بما وعظوا به، فيثبتهم في الحياة الدنيا عند ورود الفتن في الأوامر والنواهي والمصائب، فيحصل لهم ثبات يوفقون لفعل الأوامر وترك الزواجر التي تقتضي النفس فعلها، وعند حلول المصائب التي يكرهها العبد. فيوفق للتثبيت بالتوفيق للصبر أو للرضا أو للشكر. فينزل عليه معونة من الله للقيام بذلك، ويحصل له الثبات على الدين، عند الموت وفي القبر.

وأيضاً فإن العبد القائم بما أمر به، لا يزال يتمرن على الأوامر الشرعية حتى

يألفها ويشتاق إليها وإلى أمثالها، فيكون ذلك معونة له على الثبات على الطاعات.

(الثالث) قوله: ﴿وَإِذًا لَآتَيْنَاهُم مِّن لَّدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا﴾ أي: في العاجل والآجل الذي يكون للروح والقلب والبدن، ومن النعيم المقيم مما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر.

(الرابع) الهداية إلى صراط مستقيم. وهذا عموم بعد خصوص، لشرف الهداية إلى الصراط المستقيم، من كونها متضمنة للعلم بالحق، ومحبته وإيثاره والعمل به، وتوقف السعادة والفلاح على ذلك، فمن هُدِيَ إلى صراط مستقيم، فقد وُفِّقَ لكل خير واندفع عنه كل شر وضير)[1].

- خطورة (الواردات الفاسدة):

طالب الثبات يجب عليه التفطن لنتائج (كثرة الواردات الفاسدة) على القلب، فإن القلب المنهمك في مطالعة الكتب أو تصفح المواقع المتضمنة للتصورات الفاسدة والتشكيكات والشبهات عرضةٌ لتشرب تلكم المفاهيم المنحرفة، بما ينعكس سلباً على برد اليقين، وصلابة الإيمان، وستقعده هذه الحال الفاسدة عن العروج في مدارج العبودية، وتكون له حجاباً غليظاً يحول بينه وبين كمال الاستهداء بالقرآن، فإن إبصار ما يتضمنه القرآن من الهداية لا يتساوى الناس فيه، بل يتفاوتون فيه تفاوتاً عظيماً بحسب تقواهم وإيمانهم وتخلصهم من (الواردات الفاسدة)، ولذلك وصف الله القرآن في موضع بأنه (هدى للناس) فهذه هدايةٌ عامة، وجاء وصفه في موضع آخر بأنه (هدى للمتقين) لبيان لونٍ آخر من الهداية الخاصة التي ينفرد بها سادات المؤمنين،

---

(١) تفسير السعدي ١٨٥.

ولذلك فإن علماء أهل السنة الربانيين ينكشف لهم من معاني القرآن وهداياته وأنواره ما لا ينكشف لنا نحن معاشر العصاة الذين حجب رين قلوبنا عنا كثيراً من معاني القرآن.

- عدم الاستهانة بالأفكار والقناعات:

من الإشكاليات التي تتولد من كثرة متابعة السجالات الفكرية بين أهل الحق والباطل؛ الاستهانة بالقناعات والأفكار، واعتبار أنها مجرد خلاف نظري، وتباين وجهات نظر، وأن المهم هو المنجزات المادية على الأرض، وهذه إشكالية عميقة في فهم حقائق الثبات وطرائقه، فإن الثبات على أقوال أهل السنة من أعظم الثبات المطلوب ولذلك قال تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ [إبراهيم: ٢٧] فالثبات على الأقوال الصحيحة وترك المقالات الباطلة من أعظم مطالب الثبات.

- التنبه إلى تاريخ (الفتن الفكرية):

فإن من أعظم ما يكشف وهاء أحوال المخالفين فكرياً وعقدياً، ويطمئن قلب المؤمن إلى صحة المنهج، ويثبت قدمه في المواجهة، النظر في (تاريخ الفتن الفكرية)، فتأمل تلك التيارات التي غزت مجتمعنا ثم سقطت وعاد أصحابها للاعتذار عنها، كالقومية والاشتراكية والحداثة والتنوير والليبرالية.. إلخ. وكيف بقي أهل السنة هم الوحيدون الذين لا يعتذرون عن عقيدتهم، ولذلك كان من أعظم أدلة أهل السنة على صحة النبوة "حسن العاقبة" وليس المعجزة فقط، وقد أرشد القرآن كثيراً لدور الاطلاع عن السنن التاريخية في الإيمان كما قال تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٧]، فسوء العاقبة لتلك التيارات الفكرية المخالفة لأهل السنة هو من عاقبة المكذبين، وهو من أعظم

الأدلة على بطلان ما هم عليه، وفي المقابل هو من أعظم أسباب ثبات أهل الحق، أهل العاقبة الحسنة.

- نصرة الحق:

من أعظم وسائل الثبات نصرة الله ورسوله وشريعته، فإن من نصر الله ثبته الله، ومن تخاذل عن نصرة الله ورسوله وشريعته فإن الله لا يكرمه بهذا الثبات الخاص، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ [محمد: ٧]. فانظر إلى أثر النصرة في الثبات، وقارن هذا بمن يجعل النصرة اصطفافاً وتخندقاً وأدلجةً وضيق عطن وطيش شباب.

- قراءة قصص الأنبياء:

قصص الأنبياء من أعظم وظائفها "تثبيت الدعاة" كما وضح القرآن هذه الوظيفة صراحةً: ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [هود: ١٢٠]. وإن من أجمل ما يقع عليه التدارس هذه القصص، وهي مجال رحبٌ للتأمل والنظر، في التطبيقات العقدية، وطرائق الدعوة، وتراتيب الأولويات... إلخ، ومن أجلّ صور الاستفادة من هذه القصص إعادة قراءتها بطرح كل الأسئلة الدعوية عليها:

- كيف كان منهجهم إزاء قلة الناصر وتكالب الأعداء؟
- ما هو منهجهم إزاء السخرية بالمؤمنين؟
- كيف كان تعاملهم إزاء المؤامرات؟
- هل من منهجهم التنازل عن شيء من الشريعة للاستحواذ على قناعة المدعوين؟
- ما هو جدول أولوياتهم وأين تقع العمارة الدنيوية منه؟

- ما مظاهر الوحدة في دعوتهم جميعاً؟

- ما صور الوضوح في خطابهم الدعوي؟ . . إلخ.

وأجزم بأن مثل هذه القراءة لقصص الأنبياء سيحل لنا كثيراً من إشكالياتنا الدعوية والتربوية والعلمية والفكرية والعقدية، وهي أيضاً من أعظم ما يثبت أهل الحق على الحق.

هذه بعض الخواطر حيال هذه القضية العظيمة، والباب لا شك مفتوح لمواصلة البحث في ملامح المنهج القرآني في مسألة الثبات، وأحسب أن ما فات أضعاف ما هو مقيد هنا فليكن مثل هذا المبحث واحداً من تساؤلاتنا الدعوية الكبار التي نعرضها على القرآن العظيم طالبين أجوبته الهادية، وليس بخافٍ عليك -إن شاء الله- الصلة بين ما تم ذكره من وسائل الثبات وما تحققه من ضمانات لاستمرار عبودية التسليم في النفس، وأنه بمقدار تطلب هذه الوسائل تتحقق ثمراتها العظيمة والتي من أجلّها وأعظمها وأعمقها تأثيراً تحقيق عبودية التسليم وتقويته وضمان استمراريته.

والمقصود مما سبق جميعاً بيان أن خطابات الشارع قد تعددت وتنوعت للتأكيد على أهمية (التسليم) في مقام التعبد، وعلو منزلته عند الله، وأنه قد أقام من الشرائع ما يعزز من حضور التسليم في نفوس المؤمنين، وإن المؤمن لا يكون مؤمناً حتى يلتزم بهذا الأصل علماً وعملاً، وهو ما فقهه أصحاب النبي ﷺ فالتزموه، وجعلوه منهج حياة، وصار هذا الفقه العلمي العملي هو أعظم ما يميزهم، ولأجله زكاهم الله، وكانوا خير الناس، وصاروا لمن بعدهم قدوة، وهو فقه جدير بالتأمل والدراسة.

حياة الصحابة
أنموذج عملي
لمبدأ التسليم



حياة الصحابة أنموذج عملي لمبدأ التسليم

كان الصحابة يقرؤون القرآن ويطالعون السنة مطالعةَ من يريد أن يتلقى أمر الله ليُسلم له وينفذه، فيجعل من تلك المعارف النظرية حقائق واقعية، ويجعلوا من أنفسهم أنموذجاً عملياً لصورة الشريعة، فلم يكن درسهم للقرآن والسنة دراسة ثقافة أو فكر أو أدب وإنما دراسة إيمانٍ وعملٍ، ومثل هذه الدراسة هي الجديرة بتفجير مكنونات النص الشرعي وإيجاد خير الناس، وبمثل هذه الدراسة أُبطلت الخمر وأُلغي الربا وأزيلت عادات الجاهلية كلها.

التربية على مبدأ التسليم

وما كان لهذا المستوى العالي من التسليم أن يكون لولا تربية علمية عملية تلقاها ذلك الجيل على يد النبي ﷺ، من خلال الوحي، ومن خلال ما قدره الله تعالى على الصحابة من أحداث وتجارب. وإذا تأملت في طبيعة الوحي مستحضراً السيرة التاريخية للصحابة فسيتبين لك جوانب الإبهار في الخطاب القرآني والذي أفرز هذا الجيل المبارك، وقد سجل الأستاذ سيد قطب طرفاً من طبيعة هذا الخطاب وتنوعاته وكشف عن أساليب التربية القرآنية للصحابة فقال:

(والذي يقرأ هذا القرآن -وهو مستحضر في ذهنه لأحداث السيرة- يشعر بالقوة الغالبة والسلطان البالغ الذي كان هذا القرآن يواجه به النفوس في مكة ويروضها حتى تسلس قيادها راغبة مختارة. ويرى أنه كان يواجه النفوس بأساليب متنوعة تنوعاً عجيباً..

تارةً يواجهها بما يشبه الطوفان الغامر من الدلائل الموحية والمؤثرات الجارفة!

وتارةً يواجهها بما يشبه الهراسة الساحقة التي لا يثبت لها شيء مما هو راسخ في كيانها من التصورات والرواسب!

وتارةً يواجهها بما يشبه السياط اللاذعة تلهب الحس فلا يطيق وقعها ولا يصبر على لذعها!

وتارةً يواجهها بما يشبه المناجاة الحبيبة، والمسارة الودود، التي تهفو لها المشاعر وتأنس لها القلوب!

وتارةً يواجهها بالهول المرعب، والصرخة المفزعة، التي تفتح الأعين على الخطر الداهم القريب!

وتارةً يواجهها بالحقيقة في بساطة ونصاعة لا تدع مجالاً للتلفت عنها ولا الجدال فيها.

وتارةً يواجهها بالرجاء الصبوح والأمل الندي الذي يهتف لها ويناجيها.

وتارةً يتخلل مساربها ودروبها ومنحنياتها فيلقي عليها الأضواء التي تكشفها لذاتها فترى ما يجري في داخلها رأي العين، وتخجل من بعضه، وتكره بعضه، وتتيقظ لحركاتها وانفعالاتها التي كانت غافلة عنها!

ومئات من اللمسات، ومئات من اللفتات، ومئات من الهتافات، ومئات من المؤثرات.. يطلع عليها قارئ القرآن، وهو يتبع تلك المعركة الطويلة، وذلك العلاج البطيء. ويرى كيف انتصر القرآن على الجاهلية في تلك النفوس العصية العنيدة)[1].

---

(١) في ظلال القرآن ٦/ ٣٦٩٣.

مرت بالصحابة رضي الله عنهم وأرضاهم مواقف متعددة كلها تربي فيهم وترسخ أهمية التسليم للأمر الشرعي، وتبين لهم مغبة ترك التسليم له، خذ مثلاً ما جرى للصحابة يوم أحد من الهزيمة حين وقع بعض الرماة في مخالفة أمر النبي ﷺ ليكون في ذلك درسٌ بليغٌ قاسٍ في ضرورة التسليم وترك المخالفة، وما يمكن أن تجره المخالفة من البلاء.

وتأمل ما أجراه الله على الصحابة من محنة الأحزاب وما حكاه الله في شأنها لتعلم أن المقصود الأعظم من تلك المحنة العظيمة امتحان القلوب وابتلاؤها بالتسليم له سبحانه، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَٰذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٢٢]، بالله قارن هذا الموقف بموقف المنافقين في الحدث ذاته: ﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [الأحزاب: ١٢]، كان الحدث هائلاً ولا أجمل ولا أجل ولا أعظم ولا أدق من وصف الله له حين قال: ﴿إِذْ جَاءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا ﴿١٠﴾ هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾ [الأحزاب: ١٠، ١١]. وقد وقعت في تلك الغزوة من الأحداث التي استدعت أداء واجب التسليم ما هو جدير بالدراسة وملاحظة ردود أفعال الصحابة وكذا المنافقين، خذ مثلاً ما جرى من التعليقات على البشرى التي أطلقها النبي ﷺ إثر ضربه للكدية التي عرضت للصحابة أثناء حفرهم للخندق، عن البراء بن عازب قال: أمرنا رسول الله ﷺ بحفر الخندق، قال: وعرض لنا صخرة في مكان من الخندق لا تأخذ فيها المعاول، قال: فشكوها إلى رسول الله ﷺ فجاء رسول الله ﷺ قال عوف: وأحسبه قال: وضع ثوبه ثم هبط إلى الصخرة فأخذ المعول فقال: (بسم الله) فضرب ضربة فكسر ثلث الحجر، وقال: (الله أكبر أعطيت مفاتيح الشام والله إني لأبصر قصورها الحمر من مكاني هذا)، ثم قال: (بسم الله) وضرب أخرى فكسر

ثلث الحجر، فقال: (الله أكبر أعطيت مفاتيح فارس والله إني لأبصر المدائن وأبصر قصرها الأبيض من مكاني هذا)، ثم قال: (بسم الله) وضرب ضربة أخرى فقلع بقية الحجر، فقال: (الله أكبر أعطيت مفاتيح اليمن والله إني لأبصر أبواب صنعاء من مكاني هذا)[1]، فلئن تلقى الصحابة هذه البشرى بالتسليم والاطمئنان، فقد كان للمنافقين تعليق آخر، عن قتادة رحمه الله قال في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [الأحزاب: ١٢]: قال ذلك أُناسٌ من المنافقين: قد كان محمد يعدُنَا فتح فارس والروم وقد حُصِرنَا هَاهُنَا، حتى ما يستطيع أحدنا أن يبرز لحاجته، ما وعدنا الله ورسوله إلا غُرُوراً[2].

(١) رواه الإمام أحمد في المسند (٤/ ٣٠٣) (١٨٧١٦)، قال ابن القطان في ((الوهم والإيهام)) (٤/ ٤٠٢): [فيه] ميمون أو عبد الله مولى عبد الرحمن بن سمرة، فأقل أحواله أن لا يكون ثابت العدالة، إن لم يثبت ضعفه بجرح مفسر، وقال الزيلعي في ((تخريج الكشاف)) (١/ ١٨١): [فيه] ميمون مولى عبد الرحمن بن سمرة قال أحمد حديثه منكر وقال ابن معين لا شيء، قال ابن كثير في ((البداية والنهاية)) (٤/ ١٠٢): غريب تفرد به ميمون بن أستاذ، وقال الهيثمي في ((مجمع الزوائد)) (٦/ ١٣٣): فيه ميمون أبو عبد الله وثقه ابن حبان وضعفه جماعة، وبقية رجاله ثقات، وحسن إسناده ابن حجر في ((فتح الباري)) (٧/ ٣٩٧).

(٢) تفسير الطبري ١٩/ ٣٨.

ثلاثة حوادث مفصلية في التربية على مبدأ التسليم

والحوادث التي مرت بالصحابة مما تربوا فيها على مبدأ التسليم كثيرة جداً، لكن أحسب أن ثمة ثلاثة حوادث مفصلية مرت بجيل الصحابة كان لمقام التسليم والتربية عليه محلاً متقدماً جداً في مشهدها، وهو ما يجعلها جديرةً بالدراسة والنظر في محاولة لكشف صلة أحداثها بمقام التسليم للوحي، هذه الحوادث المفصلية هي:

- حادثة الإسراء والمعراج.
- وملابسات تحويل القبلة.
- وواقعة صلح الحديبية.

حادثة الإسراء والمعراج:

روى ابن عباس رضي الله عنهما حال النبي ﷺ لما أصبح بمكة بعدما أسري به إلى بيت المقدس، وعرج به إلى السماء، وما وقع بمكة من ردود أفعال حيال هذا الخبر، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: (لما كان ليلة أسري بي وأصبحت بمكة ففظعت بأمري وعرفت أَن الناس مكذبي) فقعد معتزلاً حزيناً فمر به عدو الله أبو جهل فجاء حتى جلس فقال كالمستهزئ بي: هل كان من شيء؟ فقال رسول الله ﷺ: (نعم)، قال: ما هو؟ قال: (أسري بي الليلة) قال: إلى أين؟ قال: (إلى بيت المقدس)، قال: ثُمَّ أصبحت بين ظهرانينا؟! قال: (نعم)، قال: فلم يره أنه يكذبه، فقال: أرأيت إن دعوت قومك تحدثهم بما حدثتني؟ فقال رسول الله ﷺ: (نعم)، فقال: يا معشر بني كعب بن لؤي فانفضت إليه المجالس وجاؤُوا حتى جلسوا إليه، فقال: حدث قومك بما حدثتني فقال رسول الله ﷺ: (إني أسري بي الليلة) قالوا: إلى أين؟ قال: (إلى بيت المقدس)، قالوا: وأصبحت بين أظهرنا؟ قال: (نعم)، قال: فمن بين مصفق ومن واضع يده على رأسه للتكذيب منكراً، قالوا: تستطيع أن تنعت لنا المسجد؟ قال: (فذهبت أنعت، فما زلت أنعت حتى التبس علي بعض النعت) قال: (فجيء بالمسجد، وَأنا أنظر حتى جعل دون دار غفار، أو عَقِيل) قال: (فنعته، وَأنا أنظر إليه) قال: وَكان في القوم من قد رآه فقال القوم: أما النعت فو الله لقد أصاب[1].

---

(١) رواه الإمام أحمد في المسند (١/ ٣٠٩) (٢٨٢٠)، والنسائي في ((السنن الكبرى)) (٦/ ٣٧٧) (١١٢٨٥)، والطبراني (١٢/ ١٦٧) (١٢٧٨٢). قال الهيثمي في ((مجمع الزوائد)) (١/ ٦٩): رجال أحمد رجال الصحيح، وحسن إسناده ابن حجر في ((فتح الباري)) (٧/ ٢٣٩)، وصحح إسناده السيوطي في ((الخصائص الكبرى)) (١/ ١٦٠)، وأحمد شاكر في تحقيق ((مسند أحمد)) (٤/ ٢٩٣)، والألباني في ((سلسلة الأحاديث الصحيحة)) (٣٠٢١)، والوادعي في ((الصحيح المسند)) (٦٨٦).

هكذا كان وقع الخبر وشدته:

- على شخص النبي ﷺ (فقطعت بأمري وعرفت أَن الناس مكذبي) وقعد معتزلاً حزيناً.

- وعلى أبي جهل والذي أراد استغلال الحدث للصد عن رسول الله ﷺ.

- وعلى كفار قريش (فمن بين مصفق ومن واضع يده على رأسه للتكذيب منكراً).

- بل على شريحة من الذين آمنوا بالنبي ﷺ وصدقوه ثم ارتدوا عقب هذه الحادثة، عن عائشة رضي الله عنها قالت: لما أسري بالنبي ﷺ إلى المسجد الأقصى أصبح يتحدث الناس بذلك، فارتد ناسٌ فيمن كان آمنوا به وصدقوه[1].

- أما الصديق رضي الله عنه فما زلزله الحدث ولا هزه، بل أظهر أمامه ثباتاً عجيباً، فقد جاء في تتمة الرواية السابقة: وسعوا بذلك إلى أبي بكرٍ رضي الله عنه، فقالوا: هل لك إلى صاحبك يزعم أنه أسري به الليلة إلى بيت المقدس، قال: أو قال ذلك؟ قالوا: نعم، قال: لئن كان قال ذلك لقد صدق، قالوا: أو تصدقه أنه ذهب الليلة إلى بيت المقدس وجاء قبل أن يصبح؟ قال: نعم، إني لأصدقه فيما هو أبعد من ذلك أصدقه بخبر السماء في غدوةٍ أو روحةٍ، فلذلك سمي أبو بكرٍ الصديق. هكذا كانت حال الصديق رضي الله عنه، وأجمل من موقف الثبات هذا ذلك التأسيس المنهجي الذي قدمه رضي الله عنه في كيفية التفاعل مع أخبار الشريعة، فليس المهم طبيعة الخبر الذي قاله، وإنما المهم هل قاله فـ(لئن قاله لقد صدق).

---

(١) رواه الحاكم في المستدرك (٣/ ٦٥)، وصححه الألباني في ((سلسلة الأحاديث الصحيحة)) (٣٠٦).

وأنت إذا استحضرت أجواء الحدث، وحداثة الإسلام، والسياق الزمني/ التقني الذي وقع فيه علمت شدة الخبر وعرفت بعض أسباب ردود الأفعال التي وقعت، وما لم تعزل نفسك عن معطيات زمانك وتضعها في تلك الأجواء بمعطياتها فلن تتفهم بواعث الممانعة، ولن يتكامل لك الوعي بفضل الصديق رضي الله عنه وكمال إيمانه الذي حمله على النطق بتلك الكلمة المنهجية التي تلخص هذه الورقة برمتها (لئن كان قال ذلك لقد صدق).

حادثة تحويل القبلة:

ظل النبي ﷺ وصحابته طيلة العهد المكي يتوجهون في صلاتهم إلى بيت المقدس؛ امتثالاً لأمر الله تبارك وتعالى، الذي أمره باتخاذها قبلة. وكان النبي ﷺ مع امتثاله لهذا الأمر يود لو أنه أُمر بالتوجه إلى الكعبة قِبلة أبيه إبراهيم عليه السلام وأوّل بيتٍ وضع للناس، وقد صرح البراء بن عازب رضي الله عنه بهذه الرغبة النبوية بقوله: (وكان يحب أن يوجه إلى الكعبة)[1].

وما كان له ﷺ أن يخالف أمر ربّه، بيد أنه وهو في مكة استطاع الجمع بين رغبته في التوجّه إلى الكعبة وعدم مخالفة الأمر فكان يجعل الكعبة بين يديه ويستقبل بيت المقدس شمالاً، قال ابن عباس رضي الله عنه: كان رسول الله ﷺ يصلي وهو بمكة نحو بيت المقدس والكعبة بين يديه[2].

---

(١) رواه البخاري (٣٩٩)، والترمذي (٣٤٠).

(٢) رواه الإمام أحمد في المسند (١/ ٣٢٥) (٢٩٩٣)، والطبراني (١١/ ٦٧) (١١٠٦٦)، والبيهقي (٢/ ٣) (٢٢٨٢). قال ابن كثير في ((الأحكام الكبير)) (٢/ ١٥٦): إسناده جيد قوي حسن صحيح، وصححه ابن حجر في ((موافقة الخبر الخبر)) (٢/ ٢٧٩)، وصحح إسناده أحمد شاكر في تحقيق ((مسند أحمد)) (٤/ ٣٥٧)، وشعيب الأرناؤوط على شرط الشيخين في تحقيق ((مسند أحمد)) (١/ ٣٢٥).

فلما أذن الله بالهجرة لنبيه، وهاجر ﷺ ظل الأمر باستقبال بيت المقدس كما هو فكان يحزنه ﷺ عجزه عن استقبال القبلتين جميعاً كما كان يصنع بمكة، وجاء القرآن بالتعبير عن تلك المشاعر النبوية بذلك الأسلوب اللطيف: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ١٤٤].

وفي منتصف شعبان، وبعد مرور ستة عشر شهراً من استقبال بيت المقدس، نزل جبريل عليه السلام بالوحي إلى النبي ﷺ ليزفّ له البشرى بالتوجّه إلى جهة الكعبة، قال تعالى: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤].

وأثار هذا التشريع موجةً عاتيةً من ردود الأفعال والتساؤلات، مع وجود شيء من الممهدات لهذا الحكم كرغبة النبي ﷺ المعلنة، إلا أن وقع الحدث بالمدينة كان كبيراً، وطبيعة الأمر بتحويل القبلة جديداً فلم يكن للصحابة عهدٌ بنسخ الأحكام الشرعية كما جاء عن ابن عباس: (. . . فأول ما نسخ من القرآن القبلة)[1]، فلعل في ذلك ما زاد من حجم الحدث وأثره.

وقد تولى الله تبارك وتعالى معالجة جوانب متعددة من هذا الموضوع، وأخبر سلفاً بردود الأفعال المتوقعة حياله، وبين أطرافاً من حكمته سبحانه في هذا التشريع، وأجاب عن جملة من التساؤلات حوله، يقول الله تبارك وتعالى:

﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُل لِّلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٤٢﴾ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ

(١) رواه النسائي (٣٤٩٩). قال الألباني في ((صحيح سنن النسائي)) (٦/ ١٨٧): حسن صحيح.

إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾ قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٤٤﴾ وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ ﴿١٤٥﴾ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿١٤٧﴾ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٤٨﴾ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿١٤٩﴾ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٠﴾ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴿١٥١﴾ فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة: ١٤٢ - ١٥٢].

وإذا نظرنا إلى هذه الآيات الكريمات من خلال موضوع هذه الورقة فسينكشف لنا بجلاء ما يلي:

أولاً: أن من أعظم الحِكَم في جعل القبلة نحو بيت المقدس في مبتدأ الأمر وتأخير تحويل القبلة نحو الكعبة هو ابتلاء المؤمنين بواجب التسليم، فقد قال الله تعالى مبيناً هذه الحكمة صراحة بأسلوب الحصر: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ﴾.

ثانياً: أن الله بين عظم الابتلاء الذي وقع، وأن مقام التسليم لهذا التشريع في ذاك السياق الزمني لم يكن بالأمر اليسير إلا على من يسره الله له من أهل الهداية،

﴿وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ﴾، ومن الملاحظات التي يمكن رصدها من هذه الآيات والتي تؤكد على عظم الابتلاء الذي صاحب هذا التشريع أن الله كرر التأكيد على هذا التشريع ثلاث مرات صراحة في سياق هذه الآيات على نحو متتابع، مع التأكيد على أنه حق من عنده سبحانه، وأنه لا سبيل إلى الشك إطلاقاً في ذلك.

ثالثاً: أن هذا التشريع أثار في نفوس بعض الصحابة تساؤلات ومنها حكم عمل من تقدم من إخوانهم ممن مات ولم يستقبل الكعبة، وقد عبر عن هذا الاستشكال البراء رضي الله عنه في ضمن خبر تحويل القبلة فقال رضي الله عنه: وكان الذي مات على القبلة قبل أن تُحَوَّلَ قِبَلَ البيت رجالٌ قُتلُوا لم نَدْرِ ما نقول فيهم فأنزل الله: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٤٣][1]. وقد جاؤوا رضي الله عنهم مستفهمين رسولَ الله ﷺ في هذا الشأن، فعن ابن عباس قال: لما توجَّه النبي ﷺ إلى الكعبة قالوا: يا رسول الله فكيف الذين ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس؟ فأنزل الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾[2]. وهذا التساؤل منهم رضي الله عنهم وطمأنة الله لهم، يؤكد على أن مقام الاستشكال والتساؤل لا ينافي ضرورة مقام التسليم، وهذه مسألة سيتم معالجتها في نهاية البحث إن شاء الله.

رابعاً: أن هذا التشريع أثار موجة من التشنيع الخارجي، ووجد اليهود فيه فرصة لبث الشبهات والإشكالات، ومن اللافت أنه لم ترصد حالات انقلاب وانتكاس من الصحابة على إثر هذه الحادثة مع عظم الحدث وعظم الضغط باتجاه إنكاره، وقد

---

(١) رواه البخاري (٤٤٨٦)

(٢) رواه أبو داود (٤٦٨٠)، والترمذي (٢٩٦٤)، وأحمد (١/ ٣٤٧) (٣٢٤٩)، والدارمي (١/ ٣٠٨)، والطبراني (١١/ ٢٧٨) (١١٧٢٩) قال الترمذي: حسن صحيح، وقال الزيلعي في ((تخريج الكشاف)) (١/ ٩٤): (معناه في البخاري من حديث البراء)، وصحح إسناده أحمد شاكر في تحقيق ((مسند أحمد)) (٥/ ٨٦)، وصححه الألباني في ((صحيح سنن أبي داود)) (٤٦٨٠).

تولى الله تبارك وتعالى معالجة ملف التشنيع الخارجي بنفسه سبحانه وقطع طريق المتصيدين:

- ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُل لِّلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ١٤٢].

- ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٤٤﴾ وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ ﴿١٤٥﴾ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٤، ١٤٦].

- ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي﴾ [البقرة: ١٥٠].

خامساً: أن من الأمور التي يحسن الإشارة إليها: أنه مع عظم الحدث وغرابته في تلك المرحلة التشريعية وما حصل من تشنيع السفهاء ولمزهم، إلا أن المشهد العام للصحابة كان في أداء واجب التسليم بل المبادرة إليه من غير تلكؤ، ومن مظاهر ذلك ما أخبر به البَرَاء رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ صلى إلى بيت المقدس ستة عشر شهراً، أو سبعة عشر شهراً، وكان يعجبه أن تكون قبلته قبل البيت وإنه صلى- أو صلاها - صلاة العصر وصلى معه قومٌ فخرج رجلٌ ممن كان صلى معه فمر على أهل المسجد وهم راكعون قال: أشهد بالله لقد صليت مع النبي ﷺ قبل مكة، فداروا كما هم قبل البيت، وكان الذي مات على القبلة قبل أن تحول قبل البيت رجالٌ قتلوا لم ندر ما نقول فيهم فأنزل الله: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[1].

---

(١) رواه البخاري (٤٤٨٦)، وأحمد في المسند (١٨٥١٩).

وهكذا تحقّق مقصود الرب سبحانه في ابتلاء المؤمنين بهذا الحدث لاستخراج عبودية التسليم منهم، وجعلهم أطوع لأحكام الشريعة، فنالوا بذلك فضل: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

حادثة صلح الحديبية:

أحسب أن هذا الحدث هو أكثر حوادث السيرة تعبيراً عن فكرة تربية الصحابة على مبدأ التسليم، وتأصيل مبدأ ترك المعارضة للوحي سواء كان مصدر المعارضة العقل أو العاطفة، وهما الحاضران بقوة في مشهد الحديبية فشكل هذا الحضور البيئة المناسبة لابتلاء ضخم على مبدأ التسليم لعله لم يمر على الصحابة مثله. تأمل قول سهل بن حنيف رضي الله عنه الدال على عميق أثر ذلك الابتلاء عليهم: (اتهموا الرأي فلقد رأيتني يوم أبي جندلٍ ولو أستطيع أن أرد على رسول الله ﷺ أمره لرددت والله ورسوله أعلم)[1].

فهذا الأثر يدل أولاً: على عظم ما وقع على الصحابة من الابتلاء بواجب التسليم في تلك الغزوة، ويدل ثانياً: على أن أثر التربية على مبدأ التسليم قد وقع وتحقق، وأن الصحابة قد عقلوا الدرس تماماً فصار ترك المعارضة للوحي بالرأي مسألة واضحة بدهية عندهم.

وحدث الحديبية لا شك كبير وهو مليء بالدروس والعظات، وقراءته واستخراج عظاته ودروسه يشكل متعةً عقليةً وروحيةً عظيمةً، لكني لست بصدد استعراضه هنا إلا في ضوء مسألة التسليم وكيف شكل هذا الحدث الموقف التربوي الأكبر على هذا المبدأ الشرعي العظيم.

---

(١) رواه البخاري (٤١٨٩).

وينبغي ملاحظة شدة حضور البعد العاطفي في هذه الأحداث، وحجم الاحتقان الذي كان يعصف بالصحابة مع تطورات الحدث، وكيف كانت بعض التطورات تدفع باتجاه تحقق مطلوبهم ثم تقع أمور أخرى تعيدهم للمربع الأول ثم يحدث شيء من الانفراج ثم يقع بعض التأزيم وهو ما زاد من الطبيعة المتوترة للحدث مع تطورات أحداثه، والذي كان له انعكاساته الواضحة على نفسيات الصحابة وشحن نفوسهم بحالة من التوتر بلغت للحد الذي حكاه سهل بن حنيف في الأثر السابق والذي سيتجلى بشكل أكبر مع استعراض الأحداث[1].

وأعتذر مبدئياً عن طول عرض ما يتعلق بأحداث صلح الحديبية، ولكني أرى أهمية عرض شيء من التفاصيل لينغمس القارئ كلياً في جو هذه الأحداث، وليقرأ تطورات هذه الغزوة بعقله ووجدانه، حتى يستشعر حقيقةً ما كان فيها من مشاعر وعواطف وتوترات، ويستوعب ما عاناه الصحابة رضي الله عنه من مظاهر الابتلاء في مختلف مراحل هذه الغزوة، داعياً القارئ الكريم إلى النظر لتفاصيل هذه الأحداث من خلال بُعد (التسليم) لله ورسوله ﷺ، وتلمس الشواهد المتصلة بهذا البعد كافة.

في يوم الإثنين الأول من ذي القعدة سنة ٦هـ، خرج الرسول ﷺ من المدينة متوجهاً بأصحابه إلى مكة لأداء العمرة، على شوقٍ منه ومن أصحابه لمكة والكعبة والحرم. وكان النبي ﷺ قد رأى في منامه وهو في المدينة أنه سيدخل مكة مع أصحابه محرماً مؤدياً للعمرة. فكان هناك شعور عام لدى الصحابة بأن خروجهم هذا سينتهي بدخول مكة بعد سنوات من الحرمان والأشواق، وظل هذا الشعور ملازماً لهم مع

---

(١) استفدت في سرد الأحداث مختصراً من كتاب:
- (مرويات غزوة الحديبية) للدكتور حافظ محمد الحكمي.
- (السيرة النبوية الصحيحة) للدكتور أكرم ضياء العمري.
- (السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية) للدكتور مهدي رزق الله أحمد.
- (السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث) للدكتور علي الصلابي.

تطورات أحداث مسيرهم ومكثهم بالحديبية وإلى اللحظات الأخيرة من الحدث، وهو ما شكل ضغطاً نفسياً هائلاً، ستتضح آثاره مع الأحداث.

انتشر خبر خروج رسول الله ﷺ بين قبائل العرب، وكان لانتشار الخبر أثره في الرأي العام وخصوصاً بعدما أكد النبي ﷺ بأنه لا يريد حرباً وإنما يريد أن يعتمر ويعظم شعائر الله، وحقق هذا الفعل الكريم مكاسب إعلامية رفيعة المستوى.

والحق أن في خروج النبي ﷺ بصحابته إبرازاً لقوة المسلمين في أرجاء الجزيرة العربية خاصة بعد فشل قريش ومن معها في غزوة الأحزاب وهو ما يفسر شيئاً من الموقف المتصلب الذي ستبديه قريش فيما بعد.

تجرد النبي ﷺ هو وأصحابه من المخيط، ولبسوا ثياب الإحرام وأحرم بالعمرة من ذي الحليفة بعد أن قلد الهدي وأشعره.

وقد كان ﷺ على جانب كبير من الحيطة والحذر، فحمل معه الكراع والسلاح، واستنفر أهل البوادي من الأعراب لكنهم أبطؤوا عليه فخرج بمن معه من المهاجرين والأنصار، وقد سجل القرآن هذا الموقف المتخاذل فقال تعالى: ﴿**سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الأَعْرَابِ شَغَلَتْنَا أَمْوَالُنَا وَأَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ لَكُم مِّنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١١﴾ بَلْ ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَنقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَى أَهْلِيهِمْ أَبَدًا وَزُيِّنَ ذَلِكَ فِي قُلُوبِكُمْ وَظَنَنتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ وَكُنتُمْ قَوْمًا بُورًا ﴿١٢﴾ وَمَن لَّمْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا**﴾ [**الفتح**: ١١ - ١٣].

وأرسل النبي ﷺ بسرَ بن سفيان الخزاعي عيناً له، وقدّم بين يديه طليعة استكشافية مكوّنة من عشرين رجلاً، وكان هدفه ﷺ من ذلك الاستعداد للطوارئ التي يمكن أن يفاجأ بها، واستكشاف خبر العدو.

ولما وصل رسول الله ﷺ لعسفان[1] لقيه العين الذي أرسله فقال: يا رسول الله، هذه قريش قد سمعت بمسيرك ومعها العوذ المطافيل[2]، قد لبسوا جلود النمور يعاهدون الله ألا تدخلها عليهم عنوة أبداً، فقال رسول الله ﷺ: (يا ويح قريش لقد أكلتهم الحرب، ماذا عليهم لو خلوا بيني وبين سائر الناس؟ فإن أصابوني كان الذي أرادوا، وإن أظهرني الله عليهم دخلوا في الإسلام وهم وافرون[3]، وإن لم يفعلوا قاتلوا وبهم قوة، فماذا تظن قريش؟ والله إني لا أزال أجاهدهم على الذي بعثني الله له أو تنفرد هذه السالفة).

وكان الحدث يمثل بداية حالة التوتر الذي بدأ يطفو على سطح هذه الأحداث.

استشار ﷺ أصحابه لما بلغه خبر استعداد قريش لصده عن دخول البيت الحرام وعرض ﷺ عليهم رأيين حيال الممانعة القرشية:

١- الميل إلى عيال وذراري الأحابيش الذين خرجوا لمعاونة قريش على مقاتلة المسلمين وصدهم عن البيت.

٢- قصد البيت الحرام فمن صدّه عنه قاتله حتى يتمكن من تحقيق هدفه.

فأشار أبو بكر الصديق بترك قتالهم والاستمرار على ما خرج له من أداء العمرة حتى يكون بدء القتال منهم، فاستحسن النبي ﷺ هذا الرأي وأخذ به وأمر الناس أن يمضوا في هذا السبيل، وعندما اقتربت خيل المشركين من المسلمين صلى النبي ﷺ بأصحابه صلاة الخوف بعسفان.

---

(١) وهي تبعد ٨٠ كيلاً عن مكة تقريباً.

(٢) (أي الإبلِ مع أولادها. والمُطْفِل: النَّاقةُ القريبَة العهد بالنّتاج معها طِفْلُها. يقال: أطْفَلَت فهي مُطْفِلٌ ومُطْفِلَة. والجمع مَطَافِلُ ومَطافِيل بالإشباع. يريدُ أنهم جاءوا بأجْمَعِهم كِبَارِهم وصغَارِهم) النهاية في غريب الأثر٣/ ٢٩١.

(٣) (الوافر الذي لم ينقص منه شيء) لسان العرب ٥/ ٢٨٧.

كانت قريش تهيؤ كميناً للنبي وصحابته بقيادة خالد بن الوليد، ولما كان قرار النبي ﷺ ترك الصدام غيّر طريق الجيش تفادياً للصدام فسلك طريقاً وعرة عبر ثنية المرار وهي مهبط الحديبية، وقال لأصحابه: (من يصعد الثنية ثنية المرار فإنه يحط عنه ما حط عن بني إسرائيل) فكان أول من صعدها خيل الخزرج.

فلم يشعر المشركون إلا والنبي ﷺ على مشارف مكة بالحديبية[1] والتي وصلها النبي ﷺ بجيشه بخفة ودون أن يشعر به أحد، فأصاب الذعر المشركين ورأوا في مقدم النبي ﷺ تهديداً مباشراً لهم.

وكان النبي ﷺ على ناقته القصواء فلما بلغت به الحديبية بركت، فقال الصحابة رضي الله عنهم: خلأت القصواء[2]، فقال النبي ﷺ: ما خلأت القصواء، وما ذاك لها بخلق، ولكن حبسها حابس الفيل. ثم قال: والذي نفسي بيده، لا يسألونني خطة يعظمون فيها حرمات الله إلا أعطيتهم إياها، ثم زجرها فوثبت، ثم عدل عن دخول مكة وسار حتى نزل بأقصى الحديبية على ثمد - وهو بئر- قليل الماء، ما لبثوا أن نزحوه ثم اشتكوا إلى رسول الله ﷺ العطش، فانتزع سهماً من كنانته ثم أمرهم أن يجعلوه فيه، فجاش لهم بالري فارتووا جميعاً، وفي رواية أنه جلس على شفة البئر فدعا بماء فمضمض ومج في البئر ويمكن الجمع بأن يكون الأمران وقعا معاً.

بذل رسول الله ﷺ ما في وسعه لإفهام قريش أنه لا يريد حرباً معهم، وإنما يريد زيارة البيت الحرام وتعظيمه، ومن ذلك أن بُديل بن وَرْقَاء الخزاعي جاء في رجال من خزاعة إلى النبي ﷺ، وكانت خزاعة عَيْبة نصح رسول الله ﷺ من أهل تهامة، فَقَالَ: إِنِّي تَرَكْتُ كَعْبَ بْنَ لُؤَيٍّ وَعَامِرَ بْنَ لُؤَيٍّ نَزَلُوا أَعْدَادَ مِيَاهِ الْحُدَيْبِيَةِ وَمَعَهُمُ الْعُوذُ

(١) الحديبية: اسم بئر تقع على بعد ٢٢ كيلاً من الشمال الغربي من مكة وتعرف الآن بالشميسي، وأطرافها تدخل في حدود الحرم المكي ومعظمها من الحل خارجه.
(٢) (أي امتنعت من المشي وهو كالحران للفرس) فتح الباري ١/ ١١٣.

الْمَطَافِيلُ وَهُمْ مُقَاتِلُوكَ وَصَادُّوكَ عَنِ الْبَيْتِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (إنا لم نجئ لقتال أحدٍ ولكنا جئنا معتمرين وإن قريشًا قد نهكتهم الحرب وأضرت بهم فإن شاؤوا ماددتهم مدةً ويخلوا بيني وبين الناس فإن أظهر فإن شاؤوا أن يدخلوا فيما دخل فيه الناس فعلوا وإلا فقد جموا وإن هم أبوا فو الذي نفسي بيده لأقاتلنهم على أمري هذا حتى تنفرد سالفتي ولينفذن الله أمره)، فقال بديلٌ: سأبلغهم ما تقول قال فانطلق حتى أتى قريشًا قال إنا قد جئناكم من هذا الرجل وسمعناه يقول قولاً فإن شئتم أن نعرضه عليكم فعلنا فقال سفهاؤهم لا حاجة لنا أن تخبرنا عنه بشيءٍ وقال ذوو الرأي منهم هات ما سمعته يقول: قال: سمعته يقول كذا وكذا فحدثهم بما قال النبي ﷺ.

لم تقبل قريش ما نقله بديل بن ورقاء الخزاعي عن رسول الله ﷺ من أنه جاء زائراً للبيت ولم يأت مقاتلاً، واتهمت بديلاً وأصحابه بل أسمعتهم ما يكرهون، فاقترح عليهم عروة بن مسعود الثقفي أن يقابل الرسول ﷺ ويسمع منه، ثم يأتيهم بالخبر اليقين.

وقد روى البخاري قصة ذلك فقال في صحيحه فقال: . . . فقام عروة بن مسعود فقال: أيْ قوم، ألستم بالوالد؟ قالوا: بلى، قال: أولست بالولد؟ قالوا: بلى، قال: فهل تتهموني؟ قالوا: لا، قال: ألستم تعلمون أني استنفرت أهل عكاظ، فلما بلحوا[1] علي جئتكم بأهلي وولدي ومن أطاعني؟ قالوا: بلى، قال: فإنّ هذا عرض عليكم خطة رشد فاقبلوها، ودعوني آته، قالوا: ائته، فأتاه فجعل يكلم النبي ﷺ، فقال النبي ﷺ نحواً من قوله لبديل، فقال عروة عند ذلك: أي محمد، أرأيت إن استأصلت أمر قومك، هل سمعت بأحد من العرب اجتاح أهله قبلك؟ وإن تكن

---

(١) (وبَلَحَ عليَّ وبَلَّحَ أي لم أَجد عنده شيئاً) لسان العرب ٢/ ٤١٤.

الأخرى فإنني والله لا أرى وجوهاً، وإني لأرى أشواباً[1] - وفي رواية أوباشاً[2]- من الناس خليقاً أن يفروا ويدعوك. فقال أبو بكر: امصص بظر اللات، أنحن نفرُّ عنه وندعه؟ فقال: من ذا؟ قالوا: أبو بكر. قال: أما والذي نفسي بيده لولا يد كانت لك عندي لم أجزك بها لأجبتك.

وكان المغيرة بن شعبة قائماً على رأس النبي ﷺ أثناء محادثاته مع عروة بن مسعود الثقفي وهو ابن أخ عروة بن مسعود، وكان من عادة الجاهلية في المفاوضات، أن يمسك المفاوض بلحية الذي يراه نداً له أثناء الحديث، وعلى هذه القاعدة كان عروة بن مسعود يمسك بلحية رسول الله ﷺ أثناء المناقشة، وهو الأمر الذي أغضب المغيرة بن شعبة الذي كان قائماً على رأس رسول الله ﷺ بالسيف يحرسه وعلى وجهه المغفر فانتهر عمه وقرع يده بقائم السيف قائلاً له: اكفف يدك عن مس لحية رسول الله ﷺ قبل أن لا تصل إليك. وكان النبي ﷺ يبتسم للذي يجري بين عروة المشرك وبين ابن أخيه المؤمن، ولما كان المغيرة بن شعبة يقف بلباسه الحربي متوشحاً بسيفه ودرعه وعلى وجهه المغفر، فإن عمه عروة لم يكن باستطاعته معرفته، فقال للنبي ﷺ وهو في أشد الغضب: ليت شعري من أنت يا محمد من هذا الذي أرى من بين أصحابك؟ فقال له رسول الله ﷺ: هذا ابن أخيك المغيرة بن شعبة، فقال له عمه: وأنت بذلك يا غُدر؟ لقد أورثتنا العداوة من ثقيف أبد الدهر، والله ما غسلت غدرتك إلا بالأمس، وكان المغيرة صحب قوماً في الجاهلية فقتلهم وأخذ أموالهم ثم جاء فأسلم فقال النبي ﷺ: أما الإسلام فأقبل، وأما المال فلست منه في شيء.

فشل عروة في مفاوضاته ورجع محذراً قريش من أن تدخل في صراع مسلح مع النبي ﷺ وأصحابه وقال لهم: . . . يا قوم، إني قد وفدت على الملوك على كسرى،

---

(١) (الأشواب الأخلاط من أنواع شتى) فتح الباري ٥/ ٣٤٠.

(٢) (والأوباش الأخلاط من السفلة فالأوباش أخص من الأشواب) ٥/ ٣٤٠.

وهرقل، والنجاشي وإني والله ما رأيت ملكاً قط أطوع فيمن هو بين ظهرانيه من محمد وأصحابه، والله ما يشدون إليه النظر، وما يرفعون عنده الصوت، وما يكفيه إلا أن يشير إلى أمر فيفعل، وما يتنخم وما يبصق إلاّ وقعت في يدي رجل منهم يمسح بها جلده، وما يتوضأ إلا ازدحموا عليه أيُّهُم يظفر منه بشيء. وقد حزرت القوم، واعلموا إنكم إن أردتم السيف، بذلوه لكم، وقد رأيت قوماً ما يبالون ما يُصنعُ بهم، إذا منعوا صاحبهم، والله لقد رأيت نسياتُ معه، إن كنّ ليسلمنه أبداً على حال، قرّوا رأيكم، وإياكم وإضجاع الرأي فمادوه يا قوم. اقبلوا ما عرض فإني لكم ناصح مع أني أخاف ألا تُنْصَروا عليه: رجل أتى هذا البيت معظماً له، معه الهدي، ينحره وينصرف! فقالت قريش: لا تكلم بهذا يا أبا يعفور، لو غيرك تكلم بهذا للمناه ولكن نرده عن البيت في عامنا هذا ويرجع قابل.

ثم بعثت قريش الحُليس بن علقمة الكناني سيد الأحابيش، فلما رآه رسول الله ﷺ قال: إن هذا من قوم يتألهون فابعثوا الهدي في وجهه حتى يراه، وأمر برفع الصوت في التلبية، فلما رأى الحليس الهدي يسيل عليه من عرض الوادي في قلائده، رجع إلى قريش قبل أن يصل إلى رسول الله ﷺ، وذلك إعظاماً لما رأى، فقد كان الوادي مجدباً لا ماء فيه ولا مرعى وقد أكل الهدي أوباره من طول الحبس عن محله، ورأى المسلمين وقد استقبلوه رافعين أصواتهم بالتلبية وهم في زي الإحرام، وقد شعثوا من طول المكوث على إحرامهم... ولذلك استنكر تصرف قريش بشدة، وانصرف سيد بني كنانة عائداً من حيث أتى دون أن يفاتح النبي ﷺ بشيء أو أن يفاوضه كما كان مقرراً من قبل، وعدَّ عمل قريش عدوانياً ضد زوار بيت الله الحرام ولا يجوز لأحد أن يؤيدها أو أن يناصرها على ذلك، فرجع محتجاً على قريش التي أعلنت غضبها لصراحة الحليس وحاولت أن تتلافى هذا الموقف الذي يهدد بانقسام خطير في جبهة قريش العسكرية، ونسف الحلف المعقود بين قريش والأحابيش، وقالوا لزعيم

الأحابيش: إنما كل ما رأيت هو مكيدة من محمد وأصحابه، فاكفف عنا حتى نأخذ لأنفسنا ما نرضى به.

وكان من سفراء قريش يوم الحديبية مكرز بن حفص وقد روى البخاري شأنه فقال: . . . فقام رجل منهم يقال له مكرز بن حفص، فقال النبي ﷺ: هذا مكرز وهو رجل فاجر، فجعل يكلم النبي ﷺ، فبينما هو يكلمه إذ جاء سهيل بن عمرو، قال معمر: فأخبرني أيوب عن عكرمة، أنه لما جاء سهيل بن عمرو، قال النبي ﷺ: (قد سهل لكم من أمركم).

وفي أثناء تلك المراسلات التي وقعت من قريش للاطلاع على أمر النبي ﷺ رأى النبي ﷺ ضرورة إرسال مبعوث خاص من جانبه إلى قريش يبلغهم فيها نواياه السلمية بعدم الرغبة في القتال، وأنهم ما خرجوا إلا للعمرة، فوقع اختيار النبي ﷺ على خراش بن أمية الخزاعي وحمله على جمل يقال له الثعلب، فلما دخل مكة عقرت به قريش وأرادوا قتل خراش فمنعهم الأحابيش، فعاد خراش بن أمية إلى رسول الله ﷺ وأخبره بما صنعت قريش، فأراد رسول الله ﷺ أن يرسل سفيراً آخر بتبليغ قريش رسالة رسول الله ﷺ، ووقع اختيار الرسول ﷺ في بداية الأمر على عمر بن الخطاب، فاعتذر لرسول الله ﷺ عن عدم الذهاب إليهم، وأشار على رسول الله ﷺ أن يبعث عثمان مكانه، وعرض عمر رضي الله عنه رأيه هذا معززاً بالحجة الواضحة، وهي ضرورة توافر الحماية لمن يخالط هؤلاء الأعداء وحيث إن هذا الأمر لم يكن متحققاً بالنسبة لعمر رضي الله عنه؛ فقد أشار على النبي ﷺ بعثمان رضي الله عنه، لأن له قبيلة تحميه من أذى المشركين حتى يبلغ رسالة رسول الله ﷺ وقال لرسول الله: إني أخاف قريشاً على نفسي، قد عرفت عداوتي لها، وليس بها من بني عدي من يمنعني، وإن أحببت يا رسول الله دخلت عليهم، فلم يقل رسول الله شيئاً، قال عمر: ولكن أدلك يا رسول الله على رجل أعز بمكة مني، وأكثر عشيرة وأمنع،

عثمان بن عفان، فدعا رسول الله ﷺ عثمان رضي الله عنه فقال: اذهب إلى قريش فخبرهم أنا لم نأت لقتال أحد، وإنما جئنا زواراً لهذا البيت، معظمين لحرمته، معنا الهدي، ننحره وننصرف، فخرج عثمان بن عفان رضي الله عنه حتى أتى بلدح[1]، فوجد قريشاً هنالك فقالوا: أين تريد؟

قال: بعثني رسول الله ﷺ إليكم، يدعوكم إلى الله وإلى الإسلام، تدخلون في الدين كافة، فإن الله مظهر دينه ومعز نبيه، وأخرى تكفون ويلي هذا منه غيركم فإن ظفروا بمحمد فذلك ما أردتم، وإن ظفر محمد كنتم بالخيار أن تدخلوا فيما دخل فيه الناس أو تقاتلوا وأنتم وافرون جامون، إن الحرب قد نهكتكم، وأذهبت بالأماثل منكم. . . فجعل عثمان يكلمهم فيأتيهم بما لا يريدون ويقولون: قد سمعنا ما تقول ولا كان هذا أبداً، ولا دخلها علينا عنوة، فارجع إلى صاحبك فأخبره أنه لا يصل إلينا.

فقام إليه أبان بن سعيد بن العاص فرحب به وأجاره: وقال: لا تقصر عن حاجتك، ثم نزل عن فرس كان عليه، فحمل عثمان على السرج وردفه وراءه، فدخل عثمان مكة، فأتى أشرافهم رجلاً رجلاً، أبا سفيان ابن حرب، وصفوان بن أمية وغيرهما فمنهم من لقي ببلدح، ومنهم من لقي بمكة، فجعلوا يردون عليه: إن محمداً لا يدخلها علينا أبداً.

وعرض المشركون على عثمان رضي الله عنه أن يطوف بالبيت فأبى، وقام عثمان بتبليغ رسالة رسول الله ﷺ إلى المستضعفين بمكة وبشرهم بقرب الفرج والمخرج، وأخذ منهم رسالة شفهية إلى رسول الله ﷺ جاء فيها: اقرأ على رسول الله ﷺ منا السلام، إن الذي أنزله بالحديبية لقادر على أن يدخله بطن مكة.

---

(١) (واد غربي مكة لبني فزارة) فتح الباري ١/ ٨٩.

واختلط المسلمون بالمشركين في أمر الصلح، فرمى رجل من أحد الفريقين رجلاً من الفريق الآخر، وكانت معركة، وتراموا بالنبل والحجارة، وصاح الفريقان كلاهما، وارتهن كل واحد من الفريقين بمن فيهم وقد تحدث القرآن الكريم عن ذلك قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا﴾ [الفتح: ٢٤].

وقد روى مسلم سبب نزول الآية السابقة: أن ثمانين رجلاً من أهل مكة هبطوا على رسول الله ﷺ من جبل التنعيم متسلحين، يريدون غرة[١] النبي ﷺ وأصحابه، فأخذهم سلماً[٢]، فاستحياهم[٣]، فأنزل الله عز وجل الآية المذكورة.

وهذا سلمة بن الأكوع يحدثنا عما حدث، قال: ثم إن المشركين راسلونا الصلح. حتى مشى بعضنا في بعض، واصطلحنا قال: وكنت تبيعاً[٤] لطلحة بن عبيدالله، أسقي فرسه وأحسه[٥]، وأخدمه وآكل من طعامه، وتركت أهلي ومالي، مهاجراً إلى الله ورسوله قال: فلما اصطلحنا نحن وأهل مكة، واختلط بعضنا ببعض، أتيت شجرة فكسحت شوكها[٦]، فاضطجعت في أصلها، قال: فأتاني أربعة من المشركين

(١) (أي غفلته) شرح صحيح مسلم للنووي ١٢/ ١٨٧.

(٢) (ضبطوه بوجهين أحدهما بفتح السين واللام والثاني بإسكان اللام مع كسر السين وفتحها قال الحميدي: ومعناه الصلح. قال القاضي في المشارق: هكذا ضبطه الأكثرون قال فيه وفي الشرح الرواية الأولى أظهر ومعناها أسرهم والسلم الأسر وجزم الخطابي بفتح اللام والسين قال والمراد به الاستسلام والاذعان كقوله تعالى ﴿وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ﴾ أي الانقياد وهو مصدر يقع على الواحد والاثنين والجمع قال ابن الأثير هذا هو الأشبه بالقصة فإنهم لم يؤخذوا صلحاً وإنما أخذوا قهراً وأسلموا أنفسهم عجزاً قال وللقول الآخر وجه وهو أنه لما لم يجر معهم قتال بل عجزوا عن دفعهم والنجاة منهم فرضوا بالأسر فكأنهم قد صولحوا على ذلك) ١٢/ ١٨٧.

(٣) (استحيا الأسير تركه حياً فلم يقتله) المعجم الوسيط ١/ ٢١٣.

(٤) (خادماً أتبعه) شرح صحيح مسلم للنووي ١٢/ ١٧٦.

(٥) (أي أحك ظهره بالمحسة لأزيل عنه الغبار ونحوه) شرح صحيح مسلم للنووي ١٢/ ١٧٦.

(٦) (أي كنست ما تحتها من الشوك) شرح صحيح مسلم للنووي ١٢/ ١٧٦.

من أهل مكة، فجعلوا يقعون في رسول الله ﷺ، فأبغضتهم فتحولت إلى شجرة أخرى، وعلقوا سلاحهم، واضطجعوا. فبينما هم كذلك إذ نادى مناد من أسفل الوادي: يا للمهاجرين! قتل ابن زنيم! قال: فاخترطت سيفي[١] ثم شددت على أولئك الأربعة وهم رقود، فأخذت سلاحهم فجعلته ضغثاً[٢] في يدي. قال: ثم قلت: والذي كرّم وجه محمد ما يرفع أحد منكم رأسه إلا ضربت الذي فيه عيناه، قال: ثم جئت بهم أسوقهم إلى رسول الله ﷺ. قال: وجاء عمي عامر برجل من العبلات[٣] يقال له مكرز يقوده إلى رسول الله ﷺ على فرس مجفف[٤] في سبعين من المشركين، فنظر إليهم رسول الله ﷺ فقال: (دعوهم، يكن لهم بدء الفجور وثناه)[٥] فعفا عنهم رسول الله ﷺ وأنزل الله: ﴿وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا﴾ [الفتح: ٢٤].

وكانت قريش قد أخرت عثمان بن عفان رضي الله عنه فسرى خبر بأن قريشاً قتلوا عثمان رضي الله عنه فدعا رسول الله ﷺ أصحابه إلى مبايعته على قتال المشركين، ومناجزتهم، فاستجاب الصحابة للنبي ﷺ وبايعوه، سوى الجد بن قيس، وذلك لنفاقه، وكانت البيعة على الموت، وفي رواية: على الصبر، وفي رواية: على أن لا يفروا، ولا تعارض في ذلك لأنها متلازمة.

---

(١) (أي سللته) شرح صحيح مسلم للنووي ١٢/ ١٧٦.

(٢) (الضغث: الحزمة) شرح صحيح مسلم للنووي ١٢/ ١٧٦.

(٣) (والعبلات بفتح العين المهملة والباء الموحدة قال الجوهري في الصحاح العبلات بفتح العين والباء من قريش وهم أمية الصغرى والنسبة إليهم عبلى ترده إلى الواحد قال لأن اسم أمهم عبلة قال القاضي أمية الأصغر وأخواه نوفل وعبد الله بن عبد شمس بن عبد مناف نسبوا إلى أم لهم من بني تميم اسمها عبلة بنت عبيد) شرح صحيح مسلم للنووي ١٢/ ١٧٦.

(٤) (أي عليه تجفاف بكسر التاء وهو ثوب كالجل يلبسه الفرس ليقيه من السلاح وجمعه تجافيف) شرح صحيح مسلم للنووي ١٢/ ١٧٧.

(٥) (أي عودة ثانية) شرح صحيح مسلم للنووي ١٢/ ١٧٧.

وكان أول من بايعه على ذلك أبو سنان عبد الله بن وهب الأسدي فخرج الناس بعده يبايعون على بيعته، وبايعه سلمة بن الأكوع ثلاث مرات، في أول الناس، وأوسطهم، وآخرهم، وقال النبي ﷺ بيده اليمنى: (هذه يد عثمان) فضرب بها على يده، وكان عدد الصحابة الذين أخذ منهم الرسول ﷺ المبايعة تحت الشجرة ألفاً وأربعمائة صحابي، وقد تحدث القرآن الكريم عن أهل بيعة الرضوان وورد فضلهم في نصوص كثيرة من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية منها:

١- قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح: ١٠]، وهذه الآية فيها ثناء ومدح عظيم لأهل بيعة الرضوان فقد جعل الله مبايعتهم لرسوله ﷺ مبايعة له وفي هذا غاية التشريف والتكريم لهم رضي الله عنهم.

٢- وقال تعالى مخبراً برضاه عنهم: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿١٨﴾ وَمَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [الفتح: ١٨، ١٩].

٣- أخبر الله تعالى عن أهل بيعة الرضوان أنه ألزمهم كلمة التقوى التي هي كلمة التوحيد وأنهم كانوا أحق بها وأهلها. قال تعالى: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الفتح: ٢٦].

وقد ورد الثناء عليهم في السنة المطهرة في أحاديث كثيرة ومن ذلك ما يلي:

١-عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قال لنا رسول الله ﷺ يوم الحديبية: (أنتم خير أهل الأرض) وكنا ألفاً وأربعمائة ولو كنت أبصر لأريتكم موضع الشجرة[1].

---

(١) رواه البخاري (٤١٥٤) واللفظ له، ومسلم (١٨٥٦).

٢-وقال جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: أخبرتني أم مبشر: أنها سمعت النبي ﷺ يقول عند حفصة: (لا يدخل النار إن شاء الله من أصحاب الشجرة أحد الذين بايعوا تحتها) قالت: بلى يا رسول الله: فانتهرها فقالت حفصة: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ فقال النبي ﷺ: (قد قال الله - عز وجل -: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ۝٧١ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ [مريم: ٧١، ٧٢][(١)].

٣- وعن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: من يصعد الثنية ثنية المرار، فإنه يحط عنه ما حط عن بني اسرائيل، قال: فكان أول من صعدها خيلنا خيل بني الخزرج ثم تتام الناس فقال رسول الله ﷺ: كلكم مغفور له إلا صاحب الجمل الأحمر، فأتيناه فقلنا له: تعال يستغفر لك رسول الله ﷺ فقال: والله لأن أجد ضالتي أحب إلي من أن يستغفر لي صاحبكم، قال: وكان رجلاً ينشد ضالة له[(٢)].

وكان للأحدث السابقة أثرٌ بالغٌ في تزايد حالة الاحتقان والتوتر في الجيش المسلم نتيجة صلف قريش ومعاندتهم، وما وقع منهم من تحرشات بالجيش المسلم، وجاءت شائعة مقتل عثمان ثم بيعة الرضوان لتمثل مستوى مرتفعاً جداً من الحشد النفسي والعاطفي، ولتؤكد الانطباع المسبق بأن المسلمين سيدخلون مكة ولو بالقتال.

ولما بلغ قريشاً خبر بيعة الرضوان، وأدرك زعماؤها تصميم الرسول ﷺ على القتال أوفدوا سُهيل بن عمرو في نفر من رجالهم لمفاوضة النبي ﷺ، ولما رأى رسول الله ﷺ سهيلاً قال: (لقد أراد القوم الصلح حين بعثوا هذا الرجل) وقال: (سهل عليكم أمركم).

---

(١) رواه مسلم (٢٤٩٦)، والإمام أحمد في المسند (٢٧٠٤٠٢).
(٢) رواه مسلم (٢٧٨٠).

وأحسب الصحابة حين سمعوا من النبي ﷺ هذه الكلمة حسبوا أن الفرج قد جاء، وأن أمر الدخول لمكة بات وشيكاً بعد مسلسل الممانعة القرشية، وهو ما يفسر حالة التوتر التي عصفت بالصحابة حين كان الصلح يدفع باتجاه آخر لم يكن متوقعاً إطلاقاً.

كان سهيل بن عمرو أحد زعماء قريش البارزين الذين كانوا يُعرفون بالحنكة السياسية والدهاء، فهو خطيب ماهر، ذو عقل راجح، ورزانة، وأصالة في الرأي وحين وصل للحديبية، شرع مع النبي ﷺ في بحث بنود الصلح، وذلك بعد رجوع عثمان بن عفان رضي الله عنه، فاستعرضت النقاط التي يجب أن تتضمنها معاهدة الصلح، وجرى التفاوض في القضايا التي كانت تشكل مثار الخلاف بين المعسكرين، واتفق الفريقان من حيث المبدأ على بعض النقاط، واختلفا على بعضها الآخر، وقد طال البحث والجدل والأخذ والرد حول هذه البنود، وبعد المراجعات والمفاوضات تقاربت وجهات النظر بين الفريقين، وجاءت لحظة الشروع في وضع الصيغة النهائية للمعاهدة وكتابتها لتكون نافذة المفعول رسمياً، فجرت أمور ومقادير في أثناء ذلك كادت أن تعيق سير الاتفاقية، وكان كل خلاف يقع يزيد من حالة التوتر التي كانت تعصف بالصحابة.

شرع النبي ﷺ في إملاء صيغة المعاهدة المتفق عليها، وأمر الكاتب، وهو علي بن أبي طالب، بأن يبدأ المعاهدة بكلمة: (بسم الله الرحمن الرحيم)، وهنا اعترض رئيس الوفد القرشي سهيل بن عمرو قائلاً: أَمَّا الرَّحْمَنُ فواللَّهِ ما أدري ما هو ولكن اكتب باسمك اللَّهُمَّ كما كنت تكتُبُ، فقال المسلمون: واللَّهِ لا نكتبها إلا بسم الله الرحمن الرحيم فقال النبي ﷺ: (اكتب باسمك اللهم).

وهكذا بدأت حالة التوتر والغليان تزداد في الجيش المسلم.

استمر النبي ﷺ في إملاء صيغة المعاهدة، فأمر الكاتب أن يكتب: (هذا ما قاضى عليه محمدٌ رسول الله) فقال سهيلٌ: والله لو كنا نعلم أنك رسول الله ما صددناك عن البيت، ولا قاتلناك ولكن اكتب محمد بن عبد الله. فقال النبي ﷺ: (والله إني لرسول الله وإن كذبتموني اكتب محمد بن عبد الله).

واعترض المسلمون على ذلك، ولكن النبي ﷺ بحكمته وتسامحه وبُعْد نظره، حسم الخلاف وأمر الكاتب بأن يشطب كلمة رسول الله من الوثيقة، فالتزم الصحابة الصمت لترتفع في النفوس حالة التوتر والغليان.

ثم قال النبي ﷺ: (على أن تخلوا بيننا وبين البيت فنطوف به) فقال سهيلٌ: والله لا تتحدث العرب أنا أخذنا ضغطةً ولكن ذلك من العام المقبل فكتب.

وهكذا أخذ الصلح منحاً لم يكن يتوقعه الصحابة إطلاقاً فقد أغلق في وجههم باب العمرة في هذا العام، وهو ما زاد من حالة الاحتقان والتوتر أكثر وأكثر، وقد تم تقييد هذه الملاحظة صراحة في رواية عند الإمام أحمد: (وقد كان أصحاب رسول الله ﷺ خرجوا وهم لا يشكون في الفتح لرؤيا رآها رسول الله ﷺ فلما رأوا ما رأوا من الصلح والرجوع وما تحمل رسول الله ﷺ على نفسه دخل الناس من ذلك أمر عظيم حتى كادوا أن يهلكوا)[1].

ثم جاء ذلك الاشتراط القرشي القاسي والغريب والذي جاء ليصب الزيت على النار، فقال سهيلٌ: وعلى أنه لا يأتيك منا رجلٌ وإن كان على دينك إلا رددته إلينا قال: المسلمون سبحان الله كيف يرد إلى المشركين.

ويقدر الله تعالى في تلك الأثناء أن يدخل أبو جندل بن سهيل بن عمرو على المسلمين هارباً من قريش يرسف في قيوده وقد خرج من أسفل مكة حتى رمى بنفسه

(١) رواه الإمام أحمد في المسند (٤/ ٣٢٣) (١٨٩٣٠). من حديث المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم رضي الله عنهما. وحسن إسناده شعيب الأرناؤوط في تحقيق ((مسند أحمد)) (٤/ ٣٢٣).

بين أظهر المسلمين، فقام إليه سهيل وضرب وجهه وأخذ بلبته فتله وقال: هذا يا محمد أول ما أقاضيك عليه أن ترده إلي، فقال النبي ﷺ: (إنا لم نقض الكتاب بعد) قال: فوالله إذًا لم أصالحك على شيءٍ أبدًا، قال النبي ﷺ: (فأجزه لي) قال: ما أنا بمجيزه لك، قال: (بلى فافعل) قال: ما أنا بفاعلٍ، قال مكرزٌ: بل قد أجزناه لك، قال أبو جندلٍ: أي معشر المسلمين أرد إلى المشركين وقد جئت مسلمًا ألا ترون ما قد لقيت، وكان قد عذب عذابًا شديدًا في الله، ثم أخذ سهيل بتلابيب أبي جندل فكان أبو جندل رضي الله عنه يصرخ في المسلمين بأعلى صوته: (يا معاشر المسلمين أتردونني إلى أهل الشرك فيفتنوني في ديني)!

كان لهذا المشهد أثر بالغٌ جداً في زيادة حالة التوتر لتبلغ ذروتها في مشهد الحديبية، وهي ملاحظة سجلت في الروايات تعبر عن حالة الاحتقان الشديدة التي مرت بالجيش المسلم: (فزاد الناس شراً إلى ما بهم)، ولقد بلغ الأمر بعمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه أقدم على خطوة جريئة في أثناء مواساة النبي ﷺ لأبي جندل وتصبيره، تقول رواية الإمام أحمد: فقال رسول الله ﷺ: (يا أبا جندل اصبر واحتسب فإن الله عز وجل جاعل لك ولمن معك من المستضعفين فرجاً ومخرجاً، إنا قد عقدنا بيننا وبين القوم صلحاً فأعطيناهم على ذلك وأعطونا عليه عهداً وإنا لن نغدر بهم)، قال: فوثب إليه عمر بن الخطاب مع أبي جندل فجعل يمشي إلى جنبه وهو يقول: اصبر أبا جندل فإنما هم المشركون وإنما دم أحدهم دم كلب، قال: ويدني قائم السيف منه، قال: يقول: رجوت أن يأخذ السيف فيضرب به أباه قال فضن الرجل بأبيه ونفذت القضية.

كان الأمر شديداً حقاً، وكان الابتلاء كبيراً وجرت الأحداث على خلاف ما كان يظن أكثر الصحابة وعلى خلاف ما يشتهون، حتى سألوا النبي ﷺ: يا رسول الله تكتب هذا؟ فقال لهم النبي ﷺ: (نعم، إنه من ذهب إليهم فأبعده الله، ومن جاءنا منهم سيجعل الله له فرجاً ومخرجاً). ويكفي أن تستحضر هنا ما كان يعصف

بمشاعر الفاروق عمر رضي الله عنه، وحاله لم تكن حالةً استثنائية بل هي تعبير عن الحالة العامة التي كانت تمر بالجيش المسلم، يقول عمر بن الخطاب واصفاً ما جرى بينه وبين النبي ﷺ على إثر الانتهاء من كتابة الصلح: فأتيت نبي الله ﷺ، فقلت: ألست نبي الله حقاً؟ قال: (بلى)، قلت: ألسنا على الحق وعدونا على الباطل؟ قال: (بلى)، قلت فلم نعطي الدنية في ديننا إذًا. قال: (إني رسول الله ولست أعصيه وهو ناصري) قلت: أوليس كنت تحدثنا أنا سنأتي البيت فنطوف به؟ قال: (بلى فأخبرتك أنا نأتيه العام)، قال: قلت: لا، قال: (فإنك آتيه ومطوفٌ به). قال: فأتيت أبا بكرٍ فقلت: يا أبا بكرٍ أليس هذا نبي الله حقاً؟ قال: بلى، قلت: ألسنا على الحق وعدونا على الباطل؟ قال: بلى، قلت: فلم نعطي الدنية في ديننا إذًا؟ قال: أيها الرجل! إنه لرسول الله ﷺ وليس يعصي ربه وهو ناصره فاستمسك بغرزه فوالله إنه على الحق، قلت: أليس كان يحدثنا أنا سنأتي البيت ونطوف به؟ قال: بلى أفأخبرك أنك تأتيه العام، قلت: لا، قال: فإنك آتيه ومطوفٌ به.

وهكذا يثبت الصديق مدى استحقاقه لهذا اللقب، ومقدار الثبات الذي كان عليه مع شدة الموقف وعظيم الابتلاء، وعجيب فعلاً هذا التوافق الذي وقع بينه وبين النبي ﷺ حتى على مستوى التطابق اللفظي، وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه عند ذكره لهذه الحادثة يقول: (فعملت لذلك أعمالاً).

انتهى النبي ﷺ من كتابة الصلح ليقول لأصحابه: (قوموا فانحروا ثم احلقوا) يقول الراوي: فوالله ما قام منهم رجلٌ حتى قال ذلك ثلاث مراتٍ.

وهو حدث استثنائي في تاريخ الدعوة يعبر عن الحالة النفسية التي كان يمر بها الصحابة على إثر تتابع تلك الأحداث وانتهائها بمفاجأة الرجوع من غير عمرة. يقول الراوي: فلما لم يقم منهم أحدٌ، دخل على أم سلمة، فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة: يا نبي الله أتحب ذلك، اخرج ثم لا تكلم أحدًا منهم كلمةً حتى تنحر

بدنك وتدعو حالقك فيحلقك، فخرج فلم يكلم أحداً منهم حتى فعل ذلك نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا، وجعل بعضهم يحلق بعضًا حتى كاد بعضهم يقتل بعضاً غماً.

وبهذا انصرف رسول الله ﷺ من الحديبية قاصداً المدينة بجيش شديد الحزن حتى إذا كان بين مكة والمدينة نزلت سورة الفتح، فكان لهذا السورة أثرٌ بليغٌ في رفع معنويات المسلمين وتحقيق السكينة لهم، يقول أنس بن مالك واصفاً مشاعر الجيش قبل نزولها وأثر هذه السورة فيهم: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ [الفتح: ١]: نزلت على رسول الله ﷺ مرجعه من الحديبية وإن أصحابه قد أصابتهم الكآبة والحزن، فقال رسول الله ﷺ: (أُنزلت علي آية هي أحب إلي من الدنيا وما فيها) فتلاها رسول الله ﷺ عليهم، فقالوا: يا رسول الله بين الله لك ما يفعل بك فماذا يفعل بنا؟ -وفي رواية: هنيئاً مريئاً فمالنا؟- فأنزل الله الآية بعدها: ﴿لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَيُكَفِّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَكَانَ ذَلِكَ عِندَ اللَّهِ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الفتح: ٥].

وكان النبي ﷺ يقرأ على صحابته ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ وهو بكراع الغميم، فقال رجل: يا رسول الله أفتح هو؟ قال: (نعم، والذي نفسي بيده إنه لفتح)، فانقلبت كآبة المسلمين وحزنهم إلى فرح غامر، وأدركوا أنهم لا يمكن أن يحيطوا بالأسباب والنتائج، وأن التسليم لأمر الله ورسوله فيه كل الخير لهم ولدعوة الإسلام.

وقد حكى عمر بن الخطاب حاله ومشاعره قبيل نزول هذه السورة الكريمة حيث كان يسير مع النبي ﷺ ليلاً فسأله عمر بن الخطاب عن شيءٍ فلم يجبه رسول الله ﷺ، ثم سأله فلم يجبه، ثم سأله فلم يجبه، وقال عمر بن الخطاب: ثكلتك أمك يا عمر نزرت رسول الله ﷺ ثلاث مراتٍ كل ذلك لا يجيبك، قال عمر: فحركت بعيري ثم تقدمت أمام المسلمين، وخشيت أن ينزل في قرآنٌ، فما نشبت أن سمعت صارخًا يصرخ بي قال: فقلت لقد خشيت أن يكون نزل في قرآنٌ - وفي رواية: فإذا أنا بمناد ينادي: يا عمر! أين

عمر؟! قال: فرجعت وأنا أظن أنه نزل في شيء- وجئت رسول الله ﷺ فسلمت عليه فقال: (لقد أنزلت علي الليلة سورةٌ لهي أحب إلي مما طلعت عليه الشمس) ثم قرأ: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾. فقال عمر: يا رسول الله أوفتحٌ هو؟ قال: (نعم). فطابت نفسه ورجع. وهكذا كان رضي الله عنه وقافاً عند كتاب الله تعالى.

وقد أجرى الله تبارك وتعالى على المسلمين من هذا الصلح خيراً ومكاسب كثيرة وكبيرة، وقد عاين الصحابة تلك المكاسب وعايشوها[1]:

١- اعتراف قريش في هذه المعاهدة بكيان الدولة المسلمة، فالمعاهدة دائماً لا تكون إلا بين ندين، وكان لهذا الاعتراف أثره في نفوس القبائل المتأثرة بموقف قريش الجحودي حيث كانوا يرون أنها الإمام والقدوة.

٢- دخلت المهابة في قلوب المشركين والمنافقين وتيقن كثير منهم بغلبة الإسلام وقد تجلت بعض مظاهر ذلك في مبادرة كثير من صناديد قريش إلى الإسلام مثل خالد بن الوليد وعمرو بن العاص، كما تجلت في مسارعة الأعراب المجاورين للمدينة إلى الاعتذار عن تخلفهم.

٣- أجرى الله للصحابة فضائل وخيرات أخروية في ثنايا أحداث الحديبية كالخير الذي منحه لأهل بيعة الرضوان بتحريم النار عليهم.

٤- أعطت الهدنة فرصة لنشر الإسلام وتعريف الناس به وهو ما أدى إلى دخول كثير من القبائل فيه، يقول الإمام الزهري:

قال ابن شهاب: (فما كان في الإسلام فتح أعظم منه، وكانت الحرب قد أحجزت الناس، فلما أمنوا لم يكلم بالإسلام أحد يعقل إلا قبله، فلقد أسلم

---

(١) انظر مرويات غزوة الحديبية ٢٧٩، والسيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث، والسيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية ٤٩٤.

في سنتين من تلك الهدنة أكثر ممن أسلم قبل ذلك)[1].

قال ابن هشام: (والدليل على قول الزهري: أن رسول الله ﷺ خرج إلى الحديبية في ألف وأربعمائة في قول جابر بن عبد الله ثم خرج في عام الفتح بعد ذلك بسنتين في عشرة آلاف)[2].

٥- أمن المسلمون جانب قريش فحولوا ثقلهم على اليهود ومن كان يناوئهم من القبائل الأخرى، فكانت غزوة خيبر بعد صلح الحديبية.

٦- مفاوضات الصلح جعلت حلفاء قريش يفقهون موقف المسلمين ويميلون إليه، فهذا الحليس بن علقمة عندما رأى المسلمين يلبون رجع إلى أصحابه قال: لقد رأيت البدن قد قلدت وأشعرت، فما أرى أن يصدوا عن البيت.

٧- مكن صلح الحديبية النبي ﷺ من تجهيز غزوة مؤتة، فكانت خطوة جديدة لنقل الدعوة الإسلامية بأسلوب آخر خارج الجزيرة العربية.

٨- ساعد صلح الحديبية النبي ﷺ على إرسال رسائل إلى ملوك الفرس والروم والقبط يدعوهم إلى الإسلام.

٩- كان صلح الحديبية سبباً ومقدمة لفتح مكة، يقول ابن القيم: (كانت الهدنة مقدمة بين يدي الفتح الأعظم، الذي أعز الله به رسوله وجنده ودخل الناس به في دين الله أفواجاً، فكانت هذه الهدنة باباً له ومفتاحاً ومؤذناً بين يديه، وهذه عادة الله في الأمور العظام التي يقضيها قدراً وشرعاً أن يوطئ لها بين يديها بمقدمات وتوطيئات وتؤذن لها وتدل عليها)[3].

---

(١) معرفة السنن والآثار للبيهقي ١٣/ ٤٠٧.
(٢) السيرة لابن هشام ٤/ ٢٩١.
(٣) زاد المعاد ٣/ ٢٧٥.

وحتى ذلك الشرط الجائر المستفز بردٍّ من أسلم من مكة لأهل مكة، أجرى الله بعدها من الأحداث على يد أبي بصير ومن معه ما جعل قريشاً يقدمون على النبي ﷺ ينشدونه إلغاء ذلك الشرط.

وكان الدرس الأعظم من هذه الحادثة هو في زرع اليقين في نفوسهم بأن الخيرة فيما اختاره الله لهم، وأن الله بكمال علمه وعدله وقدرته وحكمته سبحانه قد شرع لهم من الشرائع ما يجب التسليم له والإذعان وإن لم تستوعبه عقولهم أو تحيط به عواطفهم، وهكذا كانت تربية الله للصحابة في هذا الموقف العظيم، فإذا تأمل الواحد منهم في حاله في أثناء الصلح وما كان يعصف به من المشاعر والأحاسيس والرغبات ثم قرن ذلك بما أجراه الله من البركة والخير في هذا الصلح علم يقيناً أن الخير كله هو في الإذعان والاستسلام لحكم الله ورسوله وأن الله يعلم وهم لا يعلمون، وقد لخص سهل بن حنيف هذا الدرس البليغ في كلمته تلك: (اتهموا الرأي فلقد رأيتني يوم أبي جندلٍ ولو أستطيع أن أرد على رسول الله ﷺ أمره لرددت والله ورسوله أعلم).

وللإمام الشاطبي تعليق متين على هذا الأثر يقول فيه:

(فوجه الشاهد منه أمران: قوله: (اتهموا الرأي) فإن معارضة الظواهر في غالب الأمر رأي غير مبني على أصل يرجع إليه. وقوله في الحديث - وهو النكتة في الباب - (والله ما وضعنا سيوفنا) إلى آخره فإن معناه: أن كل ما ورد عليهم في شرع الله مما يصادم الرأي فإنه حق يتبين على التدريج حتى يظهر فساد ذلك الرأي، وأنه كان شبهة عرضت وإشكالاً ينبغي أن لا يلتفت إليه، بل يتهم أولاً ويعتمد على ما جاء في الشرع، فإنه إن لم يتبين اليوم تبين غداً، ولو فرض أنه لا يتبين أبداً فلا حرج، فإنه متمسك بالعروة الوثقى)[1].

(١) الاعتصام ٢/ ٣٠٨.

مواقف تربوية أخرى

ما سبق أحداث ضخمة ملآى بالعظات والعبر، يشكل فيها مبدأ التسليم قضية محوريةً ومركزيةً بارزة. ويمكن أن نرصد مواقف أخرى ليست بحجم تلك الأحداث ولا سعة تأثيرها لكنها تدل على مدى عناية النبي ﷺ بهذا الأصل في تزكيته وتربيته لأصحابه، فمن ذلك مثلاً:

- ما جاء في حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال: أن نفراً كانوا جلوساً بباب النبي ﷺ، فقال بعضهم: ألم يقل الله كذا وكذا، وقال بعضهم: ألم يقل الله كذا وكذا، فسمع ذلك رسول الله ﷺ، فخرج كأنما فقئ في وجهه حب الرمان، فقال: (بهذا أمرتم أو بهذا بعثتم أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض، إنما ضلت الأمم قبلكم في مثل هذا، إنكم لستم مما ههنا في شيء، انظروا الذي أمرتم به فاعملوا به، والذي نهيتم عنه فانتهوا)[1].

(١) رواه ابن ماجه ٨٥، والإمام أحمد في المسند (٢/ ١٩٥) (٦٨٤٥). وصحح إسناده أحمد شاكر في تحقيق ((مسند أحمد)) (١١/ ٧٣)، وصححه شعيب الأرناؤوط في تحقيق ((مسند أحمد)) (٢/ ١٩٥) وقال: إسناده حسن.

- ومن لطيف الأخبار أيضاً الدالة على بركة التسليم لله ورسوله وترك المعارضة، وما كان يُطالب به الصحابة من مستويات عالية في باب التسليم؛ ما ورد من قصة أبي رافع رضي الله عنه وذلك أنه قد أُهديت له شاة، فجعلها في القدر، فدخل رسول الله ﷺ فقال: (ما هذا يا أبا رافع)، فقال: شاة أهديت لنا يا رسول الله، فطبختها في القدر، قال: (ناولني الذراع يا أبا رافع)، فناولته الذراع، ثم قال: (ناولني الذراع الآخر)، فناولته الذراع الآخر، ثم قال: (ناولني الآخر)، فقال: يا رسول الله، إنما للشاة ذراعان، فقال له رسول الله ﷺ: (أما إنك لو سكت لناولتني ذراعاً فذراعاً ما سكت)[1].

ونتيجة لهذه التربية النبوية العميقة على منهج التسليم أضحى هذا الأصل متجذراً بعمق في نفوس الصحابة. فما تراه في حياتهم من التزام بالأمر وتصديق بالخبر لم يكن إلا حصيلة لهذه التربية الإيمانية العظيمة.

إنه لمن الغفلة الشديدة الاعتقاد بأن ذلك المستوى العالي من الالتزام والذي أظهره الصحابة كان مرده إلى مجرد وجود النصوص الجزئية المتعلقة بأفراد التكاليف بين أيديهم. وهو ملمح نبه إليه النبي ﷺ كما في حديث عوف بن مالك قال: بينما نحن جلوس عند رسول الله ﷺ ذات يوم فنظر في السماء ثم قال: (هذا أوان العلم[2]

(١) رواه الإمام أحمد في المسند (٦/ ٣٩٢) (٢٧٢٣٩)، قال الهيثمي في ((مجمع الزوائد)) (٨/ ٣١٤): أحد إسنادي أحمد حسن، وقواه بغيره الألباني في ((تخريج مشكاة المصابيح)) (٣١٢)، وحسنه لغيره شعيب الأرناؤوط في تحقيق ((مسند أحمد)) (٦/ ٣٩٢).

(٢) ومفهوم العلم الشرعي ليس مجرد المعلومات النظرية بل العلم في منظور الشريعة هو العلم النافع الذي يثمر آثاره ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨]، ولذا فالجهل حقيقة قد يكون حاصلاً لا عن تخلف المعلومة نظرياً وإنما يكون لتخلف آثار العلم، يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُوْلَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٧]، وقال الإمام ابن القيم في سياق بحث مسألة استلزام العلم للهداية أو عدمه: (لم يكن السلف يطلقون اسم الفقه إلا على العلم الذي يصحبه العمل، كما سئل سعد بن إبراهيم عن: =

أن يرفع) فقال له رجل من الأنصار يقال له زياد بن لبيد: أيرفع العلم يا رسول الله وفينا كتاب الله، وقد علمناه أبناءنا ونساءنا، فقال رسول الله ﷺ: (إن كنت لأظنك من أفقه أهل المدينة) ثم ذكر ضلالة أهل الكتابين وعندهما ما عندهما من كتاب الله عز وجل. فلقي جبير بن نفير شداد بن أوس بالمصلى فحدثه هذا الحديث عن عوف بن مالك، فقال: صدق عوف، ثم قال: وهل تدري ما رفع العلم؟ قال: قلت: لا أدري، قال: ذهاب أوعيته، قال: وهل تدري أي العلم أول أن يرفع؟ قال: قلت:

=أفقه أهل المدينة؟ قال: أتقاهم، وسأل فرقد السبخي الحسن البصري عن شيء، فأجابه، فقال: إن الفقهاء يخالفونك، فقال الحسن: ثكلتك أمك فريقد! وهل رأيت بعينيك فقيهاً، إنما الفقيه الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة، البصير بدينه، المداوم على عبادة ربه، الذي لا يهمز من فوقه، ولا يسخر بمن دونه، ولا يبتغي على علم علمه الله تعالى أجراً، وقال بعض السلف: إن الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله، ولم يؤمنهم مكر الله، ولم يدع القرآن رغبة عنه إلى ما سواه، وقال ابن مسعود رضي الله عنه: كفى بخشية الله علماً، وبالاغترار بالله جهلاً... وصف الله سبحانه أهل معصيته بالجهل في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُوْلَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا**﴾ [النساء: ١٧] قال سفيان الثوري: كل من عمل ذنباً من خلق الله فهو جاهل كان جاهلاً أو عالماً، إن كان عالماً فمن أجهل منه، وإن كان لا يعلم فمثل ذلك، وقوله: ﴿**ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُوْلَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا**﴾ قال: قبل الموت، وقال ابن عباس رضي الله عنهما: ذنب المؤمن جهل منه، قال قتادة: أجمع أصحاب رسول الله ﷺ إن كل شيء عصي الله فيه فهو جهالة، وقال السدي: كل من عصى الله فهو جاهل، قالوا: ويدل على صحة هذا أن مع كمال العلم لا تصدر المعصية من العبد، فإنه لو رأى صبياً يتطلع عليه من كوة لم تتحرك جوارحه لمواقعة الفاحشة، فكيف يقع منه حال كمال العلم بنظر الله إليه ورؤيته له وعقابه على الذنب، وتحريمه له، وسوء عاقبته، فلا بد من غفلة القلب على هذا العلم وغيبته عنه، فحينئذ يكون وقوعه في المعصية صادراً عن جهل وغفلة ونسيان مضاد للعلم، والذنب محفوف بجهلين جهل بحقيقة الأسباب الصارفة عنه وجهل بحقيقة المفسدة المترتبة عليه، وكل واحد من الجهلين تحته جهالات كثيرة، فما عصي الله إلا بالجهل وما أطيع الا بالعلم) مفتاح دار السعادة ١/ ٩١. وإذا تأملت في آخر هذا الحديث استبان لك هذا المعنى بشكل واضح.

لا أدري، قال: الخشوع حتى لا تكاد ترى خاشعاً[1].

إن ذلك الالتزام العجيب الذي أبداه الصحابة حيال نصوص الوحي في حقيقته عائدٌ إلى تربيةٍ تراكميةٍ على أصولٍ إيمانيةٍ أثمرت مع الوقت مثل تلك الثمرة، وقد عبّرت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها عن أثر هذه التربية بأتم بيان حيث قالت: (إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء: لا تشربوا الخمر، لقالوا: لا ندع الخمر أبداً، ولو نزل: لا تزنوا، لقالوا: لا ندع الزنى أبداً، لقد نزل بمكة على محمد ﷺ وإني لجارية ألعب: ﴿بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمَرُّ﴾ [القمر: ٤٦]. وما نزلت سورة البقرة والنساء إلا وأنا عنده)[2].

إن إدراكنا لهذه الحقيقة يجعلنا قادرين على تفهم واحدٍ من أهم أسباب ضعف الالتزام في حياة المسلمين اليوم، وكيف يمكن السعي في استصلاح الواقع، وضرورة تبني برامج تربوية عامة للرقي بمستوى التسليم في تعاملنا مع الوحي، وأن النجاح في ذلك مؤذنٌ بنجاح عريض على مستوى الالتزام العام.

وأختم هذه المسألة بكلام في غاية الحسن للأستاذ سيد قطب رحمه الله في تقرير أثر التربية الإيمانية على تحقيق مبدأ التسليم وذلك في معرض حديثه عن آية تحريم الخمر، يوضح فيها تجارب الأمم في منع الخمر ومشهد منعها في الأمة المسلمة بما يؤكد أثر الإيمان في سرعة الانقياد، وأن ما حصل في جيل الصحابة من الانتهاء مع قوة

---

(١) رواه الإمام أحمد في المسند (٦/ ٢٦) (٢٤٠٣٦) واللفظ له، والنسائي في ((السنن الكبرى)) (٣/ ٤٥٦) (٥٩٠٩)، والبزار (٧/ ١٧٥)، وابن حبان (١٠/ ٤٣٣) (٤٥٧٢)، والطبراني (١٨/ ٤٣) (٧٥). وجود إسناده ابن مفلح في ((الآداب الشرعية)) (٢/ ٦٧)، وصححه الألباني في ((اقتضاء العلم)) (٨٩)، والوادعي في ((الصحيح المسند)) (١٠٣٤)، وشعيب الأرناؤوط في تحقيق ((مسند أحمد)) (٦/ ٢٦) وقال: إسناده قوي.

(٢) رواه البخاري (٤٩٩٣).

الدواعي يشكل نمطاً فريداً جداً في الانضباط، يقول عليه رحمة الله:

(إنها حلقةٌ في سلسلة التربية الربانية للجماعة المسلمة -التي التقطها المنهج الإسلامي من سفح الجاهلية- وكانت الخمر إحدى تقاليد المجتمع الجاهلي الأصيلة الشاملة وإحدى الظواهر المميزة لهذا المجتمع. كما أنها تكاد تكون ظاهرة مميزة لكل جاهلية في القديم والحديث أيضاً.. الخمر كانت ظاهرة مميزة للمجتمع الروماني في أوج جاهليته وللمجتمع الفارسي أيضاً. وكذلك هي اليوم ظاهرة مميزة للمجتمع الأوربي والمجتمع الأمريكي في أوج جاهليته! والشأن أيضاً كذلك في جاهلية المجتمع الإفريقي المتخلفة من الجاهلية الأولى! في السويد -وهي أرقى أو من أرقى أمم الجاهلية الحديثة- كانت كل عائلة في النصف الأول من القرن الماضي تعد الخمر الخاصة بها. وكان متوسط ما يستهلكه الفرد، حوالي عشرين لتراً. وأحست الحكومة خطورة هذه الحال، وما ينشره من إدمان فاتجهت إلى سياسة احتكار الخمور، وتحديد الاستهلاك الفردي، ومنع شرب الخمور في المحال العامة.. ولكنها عادت فخففت هذه القيود منذ أعوام قليلة! فأبيح شرب الخمر في المطاعم بشرط تناول الطعام. ثم أبيحت الخمر في عدد محدود من المحال العامة، حتى منتصف الليل فقط! وبعد ذلك يباح شرب (النبيذ والبيرة) فحسب! وإدمان الخمر عند المراهقين يتضاعف..!

أما في أمريكا، فقد حاولت الحكومة الأمريكية مرة القضاء على هذه الظاهرة فسنت قانوناً في سنة ١٩١٩ سمي قانون (الجفاف)! من باب التهكم عليه، لأنه يمنع (الري) بالخمر! وقد ظل هذا القانون قائماً مدة أربعة عشر عاماً، حتى اضطرت الحكومة إلى إلغائه في سنة ١٩٣٣. وكانت قد استخدمت جميع وسائل النشر والإذاعة والسينما والمحاضرات للدعاية ضد الخمر.

ويقدرون ما أنفقته الدولة في الدعاية ضد الخمر بما يزيد على ستين مليوناً من الدولارات. وأن ما نشرته من الكتب والنشرات يشتمل على عشرة بلايين صفحة.

وما تحملته في سبيل تنفيذ قانون التحريم في مدة أربعة عشر عاماً لا يقل عن ٢٥٠ مليون جنيه. وقد أعدم فيها ٣٠٠ نفس، وسجن كذلك ٣٣٥ نفساً. وبلغت الغرامات ١٦ مليون جنيه. وصادرت من الأملاك ما يبلغ ٤٠٠ مليون وأربعة بلايين جنيه.. وبعد ذلك كله اضطرت إلى التراجع وإلغاء القانون[1].

فأما الإسلام فقضى على هذه الظاهرة العميقة في المجتمع الجاهلي.. ببضع آيات من القرآن.

وهذا هو الفرق في علاج النفس البشرية، وفي علاج المجتمع الإنساني.. بين منهج الله، ومناهج الجاهلية قديماً وحديثاً على السواء! ولكي ندرك تغلغل هذه الظاهرة في المجتمع الجاهلي، يجب أن نعود إلى الشعر الجاهلي حيث نجد (الخمر) عنصراً أساسياً من عناصر المادة الأدبية كما أنه عنصر أساسي من عناصر الحياة كلها.

لقد بلغ من شيوع تجارة الخمر، أن أصبحت كلمة التجارة، مرادفة لبيع الخمر.. يقول لبيد:

قد بت سامرها وغاية تاجر

وافيت إذ رفعت وعز مدامها

(١) عن كتاب تنقيحات للسيد أبي الأعلى المودودي. نقلاً عن كتاب: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين» للسيد الندوي.

ويقول عمرو بن قميئة:

إذ أسحب الريط والمروط إلى

أدني تجاري وأنفض اللمما

ووصف مجالس الشراب، والمفاخرة بها تزحم الشعر الجاهلي، وتطبعه طابعاً ظاهراً.

يقول امرؤ القيس:

وأصبحت ودعت الصبا غير أنني

أراقب خلّات من العيش أربعا

فمنهن قولي للندامى ترفقوا

يداجون نشاجا من الخمر مترعا

ومنهن ركض الخيل ترجم بالقنا

يبادرن سربا آمنا أن يفزّعا

... إلخ، ويقول طرفة بن العبد:

فلولا ثلاث هن من عيشة الفتى

وجدك لم أحفل متى قام عوّدي

فمنهن سبقي العاذلات بشربة

كميت متى ما تعل بالماء تزبد

وما زال تشرابي الخمور ولذتي

وبذلي وإنفاقي طريفي وتالدي

إلى أن تحامتني العشيرة كلها
وأفردت إفراد البعير المعبد

ويقول الأعشى:

فقد أشرب الراح قد تعلمين
يوم المقام ويوم الظعن
وأشرب بالريف حتى يقال
قد طال بالريف ما قد دجن

ويقول المنخل اليشكري:

ولقد شربت من المدا
مة بالصغير وبالكبير
فإذا سكرت فإنني
رب الخورنق والسدير[1]
وإذا صحوت فإنني
رب الشويهة والبعير

وغير هذا كثير في الشعر الجاهلي...

ورواية الحوادث التي صاحبت مراحل تحريم الخمر في المجتمع المسلم، والرجال الذين كانوا أبطال هذه الحوادث.. وفيهم عمر، وعلي، وحمزة، وعبد الرحمن بن عوف.. وأمثال هذا الطراز من الرجال..

تشي بمدى تغلغل هذه الظاهرة في الجاهلية العربية. وتكفي عن الوصف

(١) قصران للنعمان بن المنذر كانت تتحدث بهما العرب في الجاهلية.

المطول المفصل:

يقول عمر رضي الله عنه في قصة إسلامه.. في رواية.. (كنت صاحب خمر في الجاهلية. فقلت لو أذهب إلى فلان الخمار فأشرب..).

وظل عمر يشرب الخمر في الإسلام. حتى إذا نزلت آية: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا..﴾ [البقرة: ٢١٩].. قال: (اللهم بيّن لنا بياناً شافياً في الخمر).. واستمر..

حتى إذا نزلت هذه الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ..﴾ [النساء: ٤٣].

قال: اللهم بيّن لنا بياناً شافياً في الخمر! حتى إذا نزلت آية التحريم الصريحة: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾.. قال: انتهينا انتهينا! وانتهى..

وفي سبب نزول هذه الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى﴾ [النساء: ٤٣] ترد روايتان يشترك في أحداثهما علي وعبد الرحمن بن عوف من المهاجرين. وسعد بن معاذ من الأنصار.

روى ابن أبي حاتم: حدثنا يونس بن حبيب، حدثنا أبو داود - بإسناده - عن مصعب بن سعد يحدث عن سعد قال: نزلت في أربع آيات. صنع رجل من الأنصار طعاماً فدعا أناساً من المهاجرين وأناساً من الأنصار. فأكلنا وشربنا، حتى سكرنا، ثم افتخرنا، فرفع رجل لحي بعير (عظم الفك) فغرز بها أنف سعد.

فكان سعد مغروز الأنف. وذلك قبل تحريم الخمر. فنزلت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى..﴾ والحديث بطوله عند مسلم من رواية شعبة.

وروى ابن أبي حاتم: حدثنا محمد بن عمار حدثنا عبد الرحمن بن عبد الله الدشتكي أبو جعفر عن عطاء بن السائب عن أبي عبد الرحمن السلمي قال: صنع لنا عبد الرحمن بن عوف طعاماً، فدعانا، وسقانا من الخمر، فأخذت الخمر منا، وحضرت الصلاة، فقدموا فلاناً قال: فقرأ: قل يا أيها الكافرون. ما أعبد ما تعبدون. ونحن نعبد ما تعبدون! فأنزل الله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾.

ولا نحتاج إلى مزيد من الأمثلة والروايات لندلل على تغلغل ظاهرة الخمر في المجتمع الجاهلي. فهي كانت والميسر، الظاهرتين البارزتين المتداخلتين، في تقاليد هذا المجتمع..

فماذا صنع المنهج الرباني لمقاومة هذه الظاهرة المتغلغلة؟ ماذا صنع لمكافحة هذه الآفة، التي لا يقوم معها مجتمع جاد صالح مستقيم واع أبداً؟ ماذا صنع ليقف في وجه عادة أصيلة قديمة، تتعلق بها تقاليد اجتماعية كما تتعلق بها مصالح اقتصادية؟

لقد عالج المنهج الرباني هذا كله ببضع آيات من القرآن وعلى مراحل، وفي رفق وتؤدة. وكسب المعركة.

دون حرب. ودون تضحيات. ودون إراقة دماء.. والذي أريق فقط هو دنان الخمر وزقاقها وجرعات منها كانت في أفواه الشاربين -حين سمعوا آية التحريم- فمجوها من أفواههم. ولم يبلعوها. كما سيجيء! في مكة - حيث لم يكن للإسلام دولة ولا سلطان.. إلا سلطان القرآن - وردت في القرآن

المكي تلميحة سريعة إلى نظرة الإسلام للخمر. تدرك من ثنايا العبارة. وهي مجرد إشارة:

جاء في سورة النحل: ﴿وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ والأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾.. فوضع (السكر) وهو الشراب المسكر الذي كانوا يتخذونه من ثمرات النخيل والأعناب، في مقابل الرزق الحسن! ملمحاً بهذا التقابل إلى أن السكر شيء. والرزق (الحسن) شيء آخر.. وكانت مجرد لمسة من بعيد للضمير المسلم الوليد! ولكن عادة الشراب، أو تقليد الشراب - بمعنى أدق - فقد كان أعمق من عادة فردية. كان تقليداً اجتماعياً، له جذور اقتصادية.. كان أعمق من أن تؤثر فيه هذه اللمسة السريعة البعيدة..

وفي المدينة حيث قامت للإسلام دولة وكان له سلطان.. لم يلجأ إلى تحريم الخمر بقوة الدولة وسيف السلطان. إنما كان أولاً سلطان القرآن..

وبدأ المنهج عمله في رفق وفي يسر، وفي خبرة بالنفس البشرية، والأوضاع الاجتماعية..

بدأ بآية البقرة رداً على أسئلة تدل على فجر اليقظة في الضمير المسلم ضد الخمر والميسر: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا..﴾.

وكانت هي الطرقة الأولى، ذات الصوت المسموع.. في الحس الإسلامي، وفي الضمير الإسلامي. وفي المنطق الفقهي الإسلامي.. فمدار الحل والحرمة.. أو الكراهية.. على رجحان الإثم أو رجحان الخير، في أمر من الأمور.. وإذا كان إثم الخمر والميسر أكبر من نفعهما.. فهذا مفرق الطريق..

ولكن الأمر كان أعمق من هذا . . وقال عمر -رضي الله عنه- : (اللهم بين لنا بياناً شافياً في الخمر) . .

عمر!!! وهذا وحده يكفي لبيان عمق هذا التقليد في نفس العربي! ثم حدثت أحداث - كالتي رويناها - ونزلت هذه الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ..﴾.

وأخذ المنهج البصير الرفيق يعمل . .

لقد كانت هذه هي المرحلة الوسيطة، بين التنفير من الخمر؛ لأن إثمها أكبر من نفعها، وبين التحريم البات؛ لأنها رجس من عمل الشيطان. وكانت وظيفة هذه المرحلة الوسيطة: هي (قطع عادة الشراب) أو (كسر الإدمان) . . وذلك بحظر الشراب قرب أوقات الصلاة. وأوقات الصلاة موزعة على مدار النهار.

وبينها فترات لا تكفي للشراب - الذي يرضي المدمنين - ثم الإفاقة من السكر الغليظ! حتى يعلموا ما يقولون! فضلاً على أن للشراب كذلك أوقاتاً ومواعيد خاصة من الصبوح والغبوق . . صباحاً ومساء . . وهذه تتخللها وتعقبها أوقات الصلاة . . وهنا يقف ضمير المسلم بين أداء الصلاة وبين لذة الشراب . . وكان هذا الضمير قد بلغ أن تكون الصلاة عنده عماد الحياة . .

ومع ذلك . . فقد قال عمر رضي الله عنه - وهو عمر!!! - (اللهم بين لنا بياناً شافياً في الخمر) . .

ثم مضى الزمن. ووقعت الأحداث. وجاء الوعد المناسب - وفق ترتيب المنهج - للضربة الحاسمة. فنزلت الآيتان في المائدة: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾.

وانتهى المسلمون كافة. وأريقت زقاق الخمر، وكسرت دنانها في كل مكان.. بمجرد سماع الأمر..

ومج الذين كان في أفواههم جرعات من الخمر ما في أفواههم - حين سمعوا ولم يبلعوها وهي في أفواههم.

وهم شاربون..

لقد انتصر القرآن. وأفلح المنهج. وفرض سلطانه - دون أن يستخدم السلطان!!! ولكن كيف كان هذا؟ كيف تمت هذه المعجزة، التي لا نظير لها في تاريخ البشر ولا مثيل لها في تاريخ التشريعات والقوانين والإجراءات الحكومية في أي مكان، ولا في أي زمان؟

لقد تمت المعجزة؛ لأن المنهج الرباني، أخذ النفس الإنسانية، بطريقته الخاصة.. أخذها بسلطان الله وخشيته ومراقبته، وبحضور الله - سبحانه - فيها حضوراً لا تملك الغفلة عنه لحظة من زمان.. أخذها جملة لا تفاريق.. وعالج الفطرة بطريقة خالق الفطرة..

لقد ملأ فراغها باهتمامات كبيرة لا تدع فيها فراغاً تملؤه بنشوة الخمر، وخيالات السكر، وما يصاحبها من مفاخرات وخيلاء.. في الهواء..

ملأ فراغها باهتمامات. منها: نقل هذه البشرية الضالة الشاردة كلها، من تيه الجاهلية الأجرد، وهجيرها المتلظى، وظلامها الدامس، وعبوديتها المذلة، وضيقها الخانق، إلى رياض الإسلام البديعة، وظلاله الندية، ونوره الوضيء،

وحريته الكريمة، وسعته التي تشمل الدنيا والآخرة! وملأ فراغها -وهذا هو الأهم- بالإيمان. بهذا الإحساس الندي الرضي الجميل البهيج. فلم تعد في حاجة إلى نشوة الخمر، تحلق بها في خيالات كاذبة وسمادير! وهي ترف بالإيمان المشع إلى الملأ الأعلى الوضيء..

وتعيش بقرب الله ونوره وجلاله.. وتذوق طعم هذا القرب، فتمج طعم الخمر ونشوتها وترفض خمارها وصداعها وتستقذر لوثتها وخمودها في النهاية! إنه استنقذ الفطرة من ركام الجاهلية وفتحها بمفتاحها، الذي لا تفتح بغيره وتمشى في حناياها وأوصالها وفي مسالكها ودروبها.. ينشر النور، والحياة، والنظافة، والطهر، واليقظة، والهمة، والاندفاع للخير الكبير والعمل الكبير، والخلافة في الأرض، على أصولها، التي قررها العليم الخبير، وعلى عهد الله وشرطه، وعلى هدى ونور..

إن الخمر - كالميسر. كبقية الملاهي. كالجنون بما يسمونه (الألعاب الرياضية) والإسراف في الاهتمام بمشاهدها.. كالجنون بالسرعة.. كالجنون بالسينما.. كالجنون (بالمودات) (والتقاليع).. كالجنون بمصارعة الثيران.. كالجنون ببقية التفاهات التي تغشى حياة القطعان البشرية في الجاهلية الحديثة اليوم، جاهلية الحضارة الصناعية! إن هذه كلها ليست إلا تعبيراً عن الخواء الروحي.. من الإيمان أولاً.. ومن الاهتمامات الكبيرة التي تستنفد الطاقة ثانياً.. وليست إلا إعلاناً عن إفلاس هذه الحضارة في إشباع الطاقات الفطرية بطريقة سوية..

ذلك الخواء وهذا الإفلاس هما اللذان يقودان إلى الخمر والميسر لملء الفراغ، كما يقودان إلى كل أنواع الجنون التي ذكرنا.. وهما بذاتهما اللذان يقودان

إلى (الجنون) المعروف، وإلى المرض النفسي والعصبي..

وإلى الشذوذ..

إنها لم تكن كلمات.. هي التي حققت تلك المعجزة الفريدة.. إنما كان منهج. منهج هذه الكلمات متنه وأصله. منهج من صنع رب الناس. لا من صنع الناس! وهذا هو الفارق الأصيل بينه وبين كل ما يتخذه البشر من مناهج، لا تؤدي إلى كثير! إنه ليست المسألة أن يقال كلام! فالكلام كثير. وقد يكتب فلان من الفلاسفة. أو فلان من الشعراء.

أو فلان من المفكرين. أو فلان من السلاطين! قد يكتب كلاماً منمقاً جميلاً يبدو أنه يؤلف منهجاً، أو مذهباً، أو فلسفةً.. إلخ.. ولكن ضمائر الناس تتلقاه، بلا سلطان. لأنه ﴿مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ﴾! فمصدر الكلمة هو الذي يمنحها السلطان.. وذلك فوق ما في طبيعة المنهج البشري ذاته من ضعف ومن هوى ومن جهل ومن قصور! فمتى يدرك هذه الحقيقة البسيطة من يحاولون أن يضعوا لحياة الناس مناهج، غير منهج العليم الخبير؟

وأن يشرعوا للناس قواعد غير التي شرعها الحكيم البصير؟ وأن يقيموا للناس معالم لم يقمها الخلاق القدير؟

متى؟ متى ينتهون عن هذا الغرور؟؟؟)[1].

(١) في ظلال القرآن ٢/ ٦٦٣-٦٦٧.

أمثلة ونماذج لتفعيل التسليم

وحتى نتعرف إلى مستوى التسليم الذي كان يمارسه الصحابة عن قرب، ونعلم حجم التأثير الذي أحدثه هذا الأصل في حياتهم أفراداً وجماعةً إليك شيئاً يسيراً من قصصهم وأخبارهم في هذا، لنتعرف إلى السقف الذي وضعه الصحابة في هذا الباب لمن أراد الاقتداء، ونعلم حجم الهوة بين واقعنا وما ينبغي أن يُؤَمَّل.

- مبادرة الصحابة إلى التسليم لأمر الله ونهيه بسرعة الإتيان بالمأمور وترك المحظور:

- من تسليمهم في الانتهاء عن المحرم: موقفهم عند تحريم الخمر:

- عن أنس رضي الله عنه قال: كنت ساقي القوم في منزل أبي طلحة، وكان خمرهم يومئذ الفضيخ فأمر رسول الله ﷺ منادياً ينادي ألا إن الخمر قد حرمت، قال: فقال لي أبو طلحة: اخرج فأهرقها، فخرجت فهرقتها فجرت في سكك المدينة، فقال بعض القوم: قد قتل قومٌ، وهي في بطونهم فأنزل الله: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا

الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾ [المائدة: ٩٣] الآيَةَ(١).

- عن بريدة قال: بينا نحن قعود على شراب لنا ونحن على رملة، ونحن ثلاثة أو أربعة، وعندنا باطية لنا، ونحن نشرب الخمر حِلاً، إذ قمت حتى آتي رسول الله ﷺ فأسلم عليه، إذ نزل تحريم الخمر: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩٠، ٩١]، فجئت إلى أصحابي فقرأتها، قال: وبعض القوم شربته في يده، قد شرب بعضها وبقي بعض في الإناء، فقال بالإناء تحت شفته العليا، كما يفعل الحجام، ثم صبوا ما في باطيتهم، فقالوا: انتهينا ربنا، انتهينا ربنا(٢).

- من تسليمهم بالإتيان بالمأمور: موقف نساء المؤمنين من الأمر بالحجاب:

- عن عائشة رضي الله عنها قالت: رحم الله نساء المهاجرات الأول لما أنزل الله: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾ [النور: ٣١] شققن مروطهن فاختمرن بها(٣).

- عن أم سلمة قالت: لما نزلت ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلابِيبِهِنَّ﴾ [الأحزاب: ٥٩] خرج نساء الأنصار كأن على رؤوسهن الغربان من الأكسية(٤).

---

(١) رواه البخاري (٢٤٦٤)، ومسلم (١٩٨٠).

(٢) رواه الطبري في ((تفسيره)) (١٠/ ٥٧٢) وصحح إسناده أحمد شاكر في ((عمدة التفسير)) (١/ ٧٢٨)، وفي معناه أحاديث مشهورة في الصحيحين وغيرهما. (وقوله: "ونحن على رملة"، يعني، في رملة منبتة مريعة. و"الباطية": ناجود الخمر، وهي إناء عظيم من زجاج، تملأ من الشراب، وتوضع بين الشرب يغرفون منها ويشربون. وقوله: "قال بالإناء"، يعني: أماله ثم نزعه، كفعل الحجام وهو ينزع كأس الحجامة) انظر حاشية تفسير الطبري ١٠/ ٥٧٢.

(٣) رواه البخاري (٤٤٨٠)، وأبو داود (٤١٠٢).

(٤) رواه أبو داود (٤١٠١)، وحسن إسناده ابن باز في ((مجموع فتاوى ابن باز)) (٤/ ٢٤٣)، وصححه الألباني في ((صحيح سنن أبي داود)) (٤١٠١).

والمقصود فقط هنا التمثيل لا استيعاب مواقفهم في هذا الباب فإن من أبرز الملامح التي يمكن رصدها من دراسة سير الصحابة وأحوالهم مع الأمر والنهي هو سرعة الامتثال الاجتماعي العام، وهذه أحد الفوارق الأساسية بين مجتمع الصحابة والمجتمعات المسلمة بعدهم.

- **التسليم للشريعة مع وجود المعارضات النفسية والاعتبارات الاجتماعية:**

من المواقف الجليلة للصحابة التي تؤكد محورية التسليم في حياتهم والتي يمكن ملاحظتها من سيرهم هو سرعة الاستجابة للشريعة ولو جاءت على خلاف دواعي النفس أو الأعراف والاعتبارات الاجتماعية، وما من شك أن لهذه الأمور تأثيراً كبيراً في تحديد السلوك وتوجيهه، وكثيراً ما تشكل مانعاً من الالتزام بأحكام الشريعة، فالتخلص من ضغطها طاعةً لله ورسوله مقام إيماني عظيم، فمن الأمثلة التي تدل على مستوى متقدم في الاستجابة لأمر الله مع قيام المعوقات:

- ما كان من أبي بكر الصديق رضي الله عنه مع مسطح بن أثاثة فإنه رضي الله عنه كان ينفق عليه لقرابته منه وفقره، فلما وقع منه ما وقع في حادثة الإفك قال أبو بكر: والله لا أنفق على مسطح شيئاً أبداً بعد الذي قال لعائشة ما قال. وهو موقف متفهم تماماً فإن الخطأ الذي وقع من مسطح رضي الله عنه كبير بل كبير جداً وممن ناله الأذى من هذا الخطأ أبو بكر رضي الله عنه مع سابق إحسان الصديق إليه، فلما أنزل الله: ﴿**وَلا يَأْتَلِ أُوْلُوا الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ أَن يُؤْتُوا أُوْلِي الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ [النور: ٢٢]. قال أبو بكر الصديق: بلى والله إني لأحب أن يغفر الله لي، فرجع إلى مسطح النفقة التي ينفق عليه، وقال: والله لا أنزعها منه أبداً[1].

(١) رواه البخاري (٣٩١٠)، ومسلم (٢٧٧٠)، والترمذي (٣١٨٠)، ومسند الإمام أحمد (٢٤٣٦٢).

إنه موقف عظيم يدل على حجم حضور التسليم في هذه الشخصية الكبيرة، وليس العجب في مجرد الاستجابة بل العجب من سرعتها وتحققها في ذلك الظرف ومع تلك الملابسات التي وقعت فيها.

- ومن المواقف كذلك ما جاء عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه قال: أتيت النبي ﷺ فذكرت له امرأة أخطبها فقال: (اذهب فانظر إليها، فإنه أجدر أن يؤدم بينكما) فأتيت امرأة من الأنصار، فخطبتها إلى أبويها. وأخبرتهما بقول النبي ﷺ: فكأنهما كرها ذلك. قال فسمعت ذلك المرأة وهي في خدرها فقالت: إن كان رسول الله ﷺ أمرك أن تنظر فانظر، وإلا فأنشدك. كأنها أعظمت ذلك، قال: فنظرت إليها فتزوجتها[1]. فتأمل حجم الاستجابة التي وقعت هنا لأمر النبي ﷺ مع مجيئها على خلاف اعتبارات اجتماعية قائمة وخلاف طبيعة هذه المرأة والذي تتلمسه في ثنايا مناشدتها وتعظيمها للأمر.

- ومن أعجب المواقف التي وقفت عليها في سياق التسليم لأمر الله تعالى مع وجود موانع نفسية عميقة وتتصل بواحدة من أكثر القضايا الاجتماعية حساسية وهي الطلاق ما جاء في قصة معقل بن يسار: أنه زوج أخته رجلاً من المسلمين على عهد رسول الله ﷺ فكانت عنده ما كانت، ثم طلقها تطليقة لم يراجعها حتى انقضت العدة، فهويها وهويته، ثم خطبها مع الخُطّاب، -وآمل منك أن تتخيل الموقف بل وتضع نفسك في محل معقل بن يسار، فأختك عند رجل مكثت عنده مدة ثم طلقها حتى انقضت عدتها إنه موقف كفيل بقطع علاقات اجتماعية عميقة، ما موقفك إن جاءك هذا الرجل بعد ذلك طارقاً بابك يريد خطبة أختك بعد كل ما جرى-، تقول

---

(١) رواه الترمذي (١٠٨٧)، والنسائي (٦/ ٦٩)، وابن ماجه (١٥٢٤)، والإمام أحمد في المسند (٤/ ٢٤٤) (١٨١٦٢) واللفظ له، والدارمي (٢/ ١٨٠)، وصححه الألباني في ((صحيح سنن ابن ماجه)) (١٥٢٤)، وشعيب الأرناؤوط في تحقيق ((مسند أحمد)) (٤/ ٢٤٤) إن صح سماع بكر بن عبد الله المزني من المغيرة.

القصة فقال له معقل: يا لكع أكرمتك بها وزوجتك فطلقتها، والله لا ترجع إليك أبداً آخر ما عليك، -وهي ردة فعل طبيعية ومتفهمة تماماً-، قال: فعلم الله حاجته إليها وحاجتها إلى بعلها، فأنزل الله: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٢]، فلما سمعها معقل قال: سمعاً لربي وطاعة، ثم دعاه، فقال: أزوجك وأكرمك[1]. هكذا كان تسليم الصحابة لكلام الله وكلام رسوله ﷺ.

- **مبادرة الصحابة للتسليم لخبر الشرع بالتصديق والإيمان:**

ولهم في هذا السياق مواقف كثيرة، فمن أعجب مواقفهم في هذا الباب:

- ما جاء في حديث النواس بن سمعان رضي الله عنه في شأن الدجال وفيه: قلنا يا رسول الله وما لبثه في الأرض؟ قال ﷺ: (أربعون يوماً يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر أيامه كأيامكم) فسألوه: يا رسول الله فذلك اليوم الذي كسنة أتكفينا فيه صلاة يوم؟ قال: (لا اقدروا له قدره)[2]، فلم يعارضوا النبي ﷺ، ولم يتكلموا في شأن ثبوت ذاك اليوم الذي كسنة، وإنما سلموا مباشرة وتجاوزوا إشكالية تمدد يوم على رقعة زمانية تمتد بمقدار سنة ليسألوا عن حكم الصلاة فيه، هكذا كانوا إيمانٌ وتسليمٌ، وسؤالٌ عما ينفع.

- ومن لطيف الأخبار الواردة في هذا الشأن ما جاء من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: دخل عليّ النبي ﷺ بأسير، فلهوت عنه فذهب، فجاء النبي ﷺ فقال: (ما فعل الأسير؟) قالت: لهوت عنه مع النسوة فخرج، فقال: (مالك،

---

(١) رواه البخاري (٥٠٢١)، وأبو داود (٢٠٨٧)، والترمذي (٢٩٨١)، والرواية هنا رواية الترمذي. قال الترمذي: حسن صحيح، وصححه الألباني في ((صحيح سنن الترمذي)) (٢٩٨١).
(٢) رواه مسلم ٢٩٣٧، وأبو داود ٤٣٢١، والإمام أحمد في المسند ١٧١٧٧.

قطع الله يدك أو يديك!) فخرج فآذن به الناس فطلبوه فجاؤوا به فدخل عليّ وأنا أقلب يدي، فقال: (مالك أجننت؟) قلت: دعوت عليّ فأنا أقلب يدي أنظر أيهما يقطعان، فحمد الله وأثنى عليه ورفع يديه مداً وقال: (اللهم إني بشر أغضب كما يغضب البشر، فأيما مؤمن أو مؤمنة دعوت عليه فاجعله له زكاة وطهوراً)(1). ومما يلفت النظر في هذا الحديث هو أن عائشة رضي الله عنها لم تحمل الأمر على أنه سيجري وفق سنة الله تعالى في القطع بسكين ونحوها وإنما اعتقدت أن الأمر واقعٌ ولو بخارق للعادة فتنقطع هكذا من غير سبب ظاهر.

- ومن الأخبار اللطيفة أيضاً والقريبة من هذا الموقف، ما حكاه أنس بن مالك رضي الله عنه قال: كانت عند أم سليم يتيمة -وهي أم أنس- فرأى رسول الله ﷺ اليتيمة فقال: (آنت هيه؟ لقد كبرت لا كبر سنك)، فرجعت اليتيمة إلى أم سليم تبكي، فقالت أم سليم: ما لك يا بنية؟ قالت الجارية: دعا عليّ نبي الله ﷺ أن لا يكبر سني فالآن لا يكبر سني أبداً -أو قالت: قرني-، فخرجت أم سليم مستعجلة تلوث خمارها حتى لقيت رسول الله ﷺ، فقال لها رسول الله ﷺ: (ما لك يا أم سليم؟) فقالت: يا نبي الله أدعوت على يتيمتي؟ قال: (وما ذاك يا أم سليم؟) قالت: زعمت أنك دعوت أن لا يكبر سنها ولا يكبر قرنها، قال: فضحك رسول الله ﷺ، ثم قال: (يا أم سليم أما تعلمين أن شرطي على ربي، أني اشترطت على ربي، فقلت: إنما أن بشر أرضى كما يرضى البشر وأغضب كما يغضب البشر فأيما أحد دعوت عليه من أمتي بدعوة ليس لها بأهل أن تجعلها له طهوراً وزكاةً وقربةً يقربه بها منه يوم القيامة)(2).

---

(1) رواه الإمام أحمد في المسند (٢٤٣٠٤)، وجود إسناده الإمام الذهبي في ((المهذب)) (٧/ ٣٦١٨)، وحسن إسناده الوادعي في ((الصحيح المسند)) (٥٤)، وصحح إسناده شعيب الأرناؤوط في تحقيق ((مسند أحمد)) (٦/ ٥٢) وقال: على شرط الشيخين.

(2) رواه مسلم (٢٦٠٣).

- ويكفي في الدلالة على عظيم تسليم الصحابة لأخبار الشريعة ما كان يقع منهم من التسليم في مقامات مزاحه ﷺ، وكيف كانوا يتفاعلون مع ذلكم المزاح، وأنتخب من ذلك قصة واحدة تدل على المقصود، فهذه امرأة عجوز تأتي النبي ﷺ تقول: يا رسول الله، ادع الله أن يدخلني الجنة، فيقول لها: (يا أم فلان، إن الجنة لا تدخلها عجوز) يقول الراوي: فولت تبكي، - فلم تعترض على حكم النبي ﷺ بعقلها، ولا قالت له هذا ظلم، وما قالت وما ذنبي أن كنت عجوزاً بل سلمت للأمر كما هو- فبين النبي ﷺ حقيقة الأمر فقال: (أخبروها أنها لا تدخلها وهي عجوز)، إن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنشَاءً ﴿٣٥﴾ فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا ﴿٣٦﴾ عُرُبًا أَتْرَابًا﴾ [الواقعة: ٣٥ - ٣٧])[1].

فهذا طرف من الأخبار الدالة على عظيم مقام الصحابة في مقام التسليم، وهو المقام الذي يجب متابعتهم عليه، والاهتداء بهديهم فيه، وليس لما سبق من كلام من قصد سوى التأكيد على ضرورة امتلاء القلب بواجب (التسليم لله ورسوله) طلباً لمرضاته سبحانه ورغبة عن الانحراف، وأن المرء متى ما أدرك هذا الأصل والتزمه على النحو الواجب فهو الموعود من الرب جل وعلا بالسلامة من مظاهر الزيغ والانحراف، والضلال والشقاء، قال تعالى: ﴿قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ ولا يَشْقَى﴾ [طه: ١٢٣].

---

(١) رواه الترمذي في ((الشمائل)) (٢٤٠) من حديث الحسن البصري، قال الزيلعي في ((تخريج الكشاف)) (٣/ ٤٠٧): مرسل ضعيف، وقال ابن كثير في ((البداية والنهاية)) (٦/ ٤٩): مرسل من هذا الوجه، وقال العراقي في ((تخريج الإحياء)) (٣/ ١٥٩): مرسل وأسنده ابن الجوزي من حديث أنس بسند ضعيف، وقال ابن حجر في ((تخريج مشكاة المصابيح)) (٤/ ٣٩٨): من مرسل الحسن، وحسنه الألباني في ((مختصر الشمائل)) (٢٠٥).



مزالق هدر النصوص

عوداً إلى بدء.. أين الخلل؟

سبق في أوائل البحث حديث عن جملةٍ من المنهزمين ممن هو واقعٌ تحت تأثير بهرجة القيم الليبرالية مع محاولة منه للمحافظة على قدر من الاحترام للنص الشرعي، فلم يقع في فخ إلغاء مرجعية النص كلياً أو يجادل في مبدأ حاكميته، وإنما حاول أن يجمع بين هذه التجاذبات بتطويع النص لمعطيات الواقع، بما يحقق له حالة من الرضى والشعور بالاتزان، فإذا ما نوقش بأن مقتضى التسليم للنص جعله مهيمناً وحاكماً على الواقع أخذ يسرد جملة من الاعتراضات ليخفف عن نفسه أثر التذكير بمبدأ التسليم وتبعاته، وأهم هذه الاعتراضات تتلخص فيما يلي:

- مشكلتنا ليست مع مبدأ التسليم ولا مع النص الشرعي، وحاشا أن يكون، وإنما المشكلة في مطالبتكم بالتسليم لفهمكم للنص والإذعان لقراءتكم له، وفرقٌ عظيمٌ بين التسليم للنص والتسليم لفهم النص، فنحن وإياكم نصدر عن نص واحد والكل مسلّمٌ به، لكنكم تسلمون له على نحو ما تفهمون ونحن نسلم له على نحو ما نفهم.

- أننا إذا تأملنا الواقع رأينا الاختلاف الواسع العريض بين أهل العلم في أصول الدين وفروعه، فلو كان التسليم للنصوص الشرعية على نحو ما تصورون؛ لما وقع شيء من ذلك الاختلاف، ولكان من موجب التسليم اتفاق الكل على قولٍ واحدٍ، وهو ما لم يقع فدل على مشروعية الاختلاف، وأنه ناشئ عن معطيات موضوعية صحيحة كتفاوت الأفهام وسعة الاطلاع لا أنه واقعٌ عن زيغ وانحراف وتقصير في مبدأ التسليم ضرورةً.

- التسليم لله ورسوله جزءٌ من بنية شرعية متكاملة متماسكة، والشريعة مبناها على مراعاة المصالح ودرء المفاسد فإذا كان فهم نص جزئي يناقض المصلحة أو يستوجب المفسدة لم يكن التسليم له منسجماً مع الشريعة بل مضاداً لها.

- أن من عظمة الشريعة استجابتها لمتغيرات الواقع وتقلباته، وليست الشريعة مجرد نصوصٍ جامدة صلبة لا تقبل الزحزحة أو التطوير، بل هي تتطور مع تتطور الواقع وتتفاعل معه، وقد أقر الفقهاء بهذا وأصلوه في قاعدتهم الشهيرة: (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان)، فالتسليم للنص لا يكون إلا بمراعاة معطيات الواقع ومتغيراته لا بالجمود على ألفاظه وحروفه.

- أن العقل هو من أجلِّ نعم الله على البشرية، وهو الفيصل بين الإنسان والحيوان، وبه عرفت صحة النبوة وصدق الوحي، فلا بد من عدّه مرجعاً في حال اختلف مع النصوص، إذ ستظل دلائل تلك ظنية خبرية مجردة بالمقارنة إلى قطعية الدلالة العقلية البرهانية، ولا شك في أن تقديم الدلالة الأقوى مقصودة مطلوبة والتعلق بالظن غير مشروع.

- أن من الخلل المنهجي في مسألة اتباع السنة النبوية جعل كل ما صدر عن النبي ﷺ وحياً لازم الاتباع، إذ ما يصدر عن النبي ﷺ على نوعين سنة تشريعية وسنة غير

تشريعية، فالتسوية بين النوعين في مسألة التسليم انحراف منهجي مخالف لمقصد الشارع إذ السنة التشريعية غير مقصودة بإيجاب المتابعة والإذعان والانقياد والتسليم بها.

- أن مناقشة الأحكام الشرعية بل استشكالها لا يناقض التسليم بها، فالصحابة رضوان الله عليهم كانوا يناقشونها ويوردون استشكالاتهم بين يديّ النبي ﷺ، فليس من حقكم غلق هذا الباب (بقُفْل التسليم) فتطلبوا التسليم لنصوص غير مفهومة أو مشكلة، وكيف يمكن للمرء الانقياد لما لا يستطيع فهمه أو لا يتصور معناه ناهيك عن العمل به وتطبيقه.

- كلامكم في مبدأ التسليم ورفعه كالمنارة على منهجكم ثم ادعاؤكم الالتزام به والسير عليه متضمنٌ تزكية لذواتكم، وهو محظور، وقد قال الله تعالى: ﴿فَلا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ [النجم: ٣٢].

هذه بعض الشبهات والإشكالات التي يتترس بها بعض من ضعف مقام التسليم في نفسه متى ما دعي للالتزام بصريح الكتاب والسنة، وقد كنت عازماً على مناقشة هذه الشبهات على نحو موسع وابتدأت في ذلك حتى علمتُ أن الصديق الشيخ فهد العجلان أوشك على الفراغ من بحث له بعنوان: (التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية) وهي ورقة علمية مطولة أطلعني مشكوراً على مسودتها، وقد فرحتُ جداً بما كتب، وكتابه هذا يمثل إضافةً علميةً رصينةً في معالجة كثير من مشكلاتنا الفكرية، والمتابع لنتاج الشيخ والقريب منه يعلم أنه يمتلك قدرةً فائقةً على تفكيك الإشكاليات الفكرية، وردها إلى أصولها الشرعية أسأل الله لي وله التوفيق، وقد انتفعت شخصياً بكثير مما كتب، وبالسماع منه ومجالسته، وكِدت أُعرض عن معالجة هذه الإشكاليات جملةً والاكتفاء بالإحالة إلى ورقة الشيخ والتي علمت أنها

ستصدر عن (مركز التأصيل)[1]، لكن ترجح في نفسي استكمال هذا المبحث لكن على نحو مختصر، وبِنَفَس فيه قدر من الاختلاف عما طرح الشيخ، وثمة قضايا ربما أعالجها لم يعالجها الشيخ في بحثه وأجزم أن لديه معالجات زائدة على ما عندي، فمن شاء التوسع في معرفة المعارضات الفكرية لمبدأ التسليم والتأصيلات العلمية/ الشرعية في كشفها والرد عليها؛ فعليه بكتابة الشيخ فهد فإنها نافعةٌ جداً.

وقبل الخوض في مناقشة ما سبق من شبهات ومزالق، يحسن التنبيه إلى عددٍ من القضايا:

القضية الأولى:

التأكيد على أن التسليم عمل قلبي عظيم، وأن مرد معرفة حصول تقصير فيه هو إلى صاحبه غالباً، وكثيراً ما يستشعر المرء من نفسه إخلالاً بهذا الأصل وحرجاً يجده من نفسه إما في لحظة مكافحة النص أو بعد ذلك متى ما توقف مع نفسه، وتأمل في أحوالها، وأخذ في محاسبتها، وفتش في بواعث حماسته لفكرة ما أو معارضته لها، والإنسان كما أخبر الله تبارك وتعالى: ﴿بَلِ الإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ﴿١٤﴾ وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾ [القيامة: ١٤، ١٥]، فالمرء بصير بعيوب نفسه وما يعصف بفؤاده، فليتذكر أن الله تعالى مطلع على كمائن النفوس والسرائر، وأنه لا يغيب عنه سبحانه شيء في الأرض ولا في السماء، فتصنع الأعذار في الظاهر مع اشتمال القلب على ما لا يرضي الله لا ينفع العبد بين يدي الله شيئاً، فتأمل في حالك وانظر فيها وراقب انفعالاتها متى ما استعرضت نصاً شرعياً على غير هواك كيف تكون وجهتك ومسارعتك، أإلى العمل بمقتضيات النص والإذعان له أم إلى وجهة أخرى تحاول من خلالها تطويع النص لموافقة هواك بردِّه بدعوى مخالفة دليل آخر نقلي أو دليل عقلي، أو معارضته بنظرة مقاصدية، أو محاولة تأويله وحرفه ليناسب مراداتك؟!

---

(١) تم طبع الكتاب فعلاً عن طريق المركز بحمد الله تعالى.

وأحسب أن المرء متى ما سعى في صلاح باطنه وظاهره بالقيام بأمر الله تبارك وتعالى واجتناب نواهيه والعزم على المتابعة وتطويع النفس لإرادة الشرع فسيكون ذا حساسية عالية من اجتراح ما يخدش مقام التسليم، بل إقامة التعبدات على النحو المشروع والسعي في تنمية الإيمان بأداء الواجبات والانتهاء عن المحرمات والاستزادة من النوافل والمستحبات هو خير وسيلة لتنمية الإيمان وتغذية شجرة التسليم في النفس، وأي مقام أعظم وأجلّ من المقام الذي أخبر به النبي ﷺ في آخر حديث الولي الشهير: (إن الله قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه)[1].

القضية الثانية:

أن مناقشة هذه المزالق أساساً ليست من أجل محاكمة الآخرين في تسليمهم، فإن الحكم على الآخرين في هذه القضية يستدعي نظراً في شروط وقرائن، وهو مما تتفاوت فيه الأنظار بحسب تفاوت طبيعة النصوص محل المناقشة وطبيعة المسائل وطبيعة الأشخاص، وإنما القصد هو التأكيد على ضرورة ملاحظة الذات ونوازعها حيال نصوص الشريعة، والحذر من الاندفاع لواحد من مزالق هدر النصوص تخلصاً من عبء النص.

القضية الثالثة:

أن من طبيعة الانحراف أن يبتدأ صغيراً ثم لا يلبث أن يتمدد ويتوسع في حياة الإنسان، ومتى خرق الإنسان (انضباطه المنهجي) في مسألة شرعية فسرعان ما

---

(١) رواه البخاري (٦٥٠٢).

ستتكاثر هذه الخروقات في مسائل متعددة، وقد لاحظت أن كثيراً من المنحرفين عن الخط السني ابتدأ انحرافهم بتخطي حاجز الانضباط المنهجي في مسألة ثم لا يلبث أن ينكسر الباب ويدخل صاحبنا في درب انحرافات كثيرة ولا يزداد مع الأيام إلا بعداً وانحرافاً، ومن هنا تنبع خطورة هذه المزالق فإن المرء إذا تسامح مع نفسه مرة في هدر نص فلن يجد غضاضة من أن يهدر النص الثاني والثالث والرابع وهكذا تحت ذات الذريعة، أما من استبقى هيبة النص في نفسه ولو أخطأ في الممارسة العملية فستظل هيبة النصوص مستكملة في قلبه ولن يتجاسر على هدر واحد منها، ومتى ما تجاسر فسينفرط العقد وتتتابع السقطات، ومن هنا تعلم حكمة السلف حين أكدوا على فضل معاوية رضي الله عنه مثلاً وسدوا باب الطعن فيه أو التنقص منه وجعلوه ستراً للصحابة[1] فإن من تجرأ عليه فستمتد الجرأة ولو بعد حين إلى من فوقه، وقد رأينا وسمعنا من يعظم أبا بكر وعمر فلما دخل في هذا السبيل وتجرأ على معاوية رضي

(١) وقد ذكر الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية (٨/ ١٤٨) جملةً من الآثار في هذا فمما ذكر:

(عن ابن المبارك قال: معاوية عندنا محنة فمن رأيناه ينظر إليه شزراً اتهمناه على القول - يعني الصحابة -.

وقال محمد بن عبد الله بن عمار الموصلي وغيره: سئل المعافى بن عمران أيهما أفضل؟ معاوية أو عمر بن عبد العزيز؟ فغضب وقال للسائل: أتجعل رجلاً من الصحابة مثل رجل من التابعين؟ معاوية صاحبه وصهره وكاتبه وأمينه على وحي الله، وقد قال رسول الله ﷺ: (دعوا لي أصحابي وأصهاري، فمن سبهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين).

وكذا قال الفضل بن عتيبة.

وقال أبو توبة الربيع بن نافع الحلبي: معاوية ستر لأصحاب محمد ﷺ، فإذا كشف الرجل الستر اجترأ على ما وراءه.

وقال الميموني قال لي أحمد بن حنبل: يا أبا الحسن إذا رأيت رجلاً يذكر أحداً من الصحابة بسوء فاتهمه على الإسلام.

وقال الفضل بن زياد: سمعت أبا عبد الله يسأل عن رجل تنقص معاوية وعمرو بن العاص أيقال له رافضي؟ فقال: إنه لم يجترئ عليهما إلا وله خبيئة سوء، ما انتقص أحد أحداً من الصحابة إلا وله داخلة سوء.

وقال ابن المبارك عن محمد بن مسلم عن إبراهيم بن ميسرة قال: ما رأيت عمر بن عبد العزيز ضرب إنساناً قط إلا إنساناً شتم معاوية، فإنه ضرب أسواطاً).

الله عنه تجرأ بعد مدةٍ ليمتد لسانه بالطعن فيهما رضي الله عنهما، وقس على هذا كافة المسائل المنهجية التي تحقق للمرء حصانة فإنه متى ما أخذ يتلاعب فيها بالهوى ويحاول الخروج عن انضباطها فقد وضع قدمه على خط انحراف سيطول بطول حياته.

القضية الرابعة:

من المسائل المنهجية التي ينبغي التنبه إليها قبل الخوض في معالجة مزالق هدر النص الشرعي بيان ما يتصل بمسألة التفاوت الواقع في رتب النصوص الشرعية من جهة الثبوت والدلالة وصلة هذا التفاوت بحكم التسليم لها، والحكم على مخالفها، فمن المعلوم أن النص الشرعي إما أن يكون قطعياً/ يقينياً أو ظنياً، والقطعية قد تكون في الثبوت والدلالة أو في واحد منهما، والظنية كذلك، فمتى كان:

- النص قطعياً في الثبوت والدلالة فالتسليم له والأخذ به متعينٌ واجبٌ والمخالف له مذمومٌ فإن لم يعتقد القطعية فقد يعذر بالتأول والجهل ونحوه، أما إن اعتقد قطعية النص وردّه ولم يُسلِّم لمقتضاه فكأنه كافح النبي ﷺ بردِّ أمره وخبره فيترتب عليه أحكامه وآثاره من الكفر والإثم ونحوهما.

- أما إن كان النص ظنياً فالتسليم له والإذعان متعينٌ أيضاً ولا يلغي وصف الظنية واجب التسليم للنص في الاعتقاد والعمل، وإنما يتعين التسليم للنص بحسب ما ترجح لقارئه من المعنى، فمتى اعتقد المرء أن النص دالٌّ على كذا فواجب عليه العمل بحسب اعتقاده، فإن اعتقد من النص معنىً أو غلب على ظنه ثم تركه فقد أخل بأداء واجب التسليم ولحقه الذم، وينبغي ملاحظة أن ظنية النص تمنع من الحكم على من خالف في ثبوته أو فهمه بأنه تارك للتسليم ضرورةً، بل قد يكون مُسلِّماً للنص بمقتضى فهمه شريطة أن يؤدي الاشتراطات الشرعية الصحيحة الموصلة لفهم معتبر من النص أو سالكاً سبيلاً صحيحاً في ترجيح ثبوت النص من عدمه، وهذه مسائلُ سيتم معالجتها بإذن الله بشيء من التفصيل عند معالجة مشكلتي (قراءة النص) (الاختلاف).

ومما يحسن التأكيد عليه أن معيار القطعية والظنية والذي تترتب عليه أحكامهما هو معيار أهل السنة والجماعة فيها لا المعايير المبتدعة والتي قد توسع دلالة الظنية لتدخل في طياتها بعض النصوص القطعية، فلو ادعى شخص أن السنة ظنية كلها، أو رد خبر الآحاد في مسائل العمل، أو الاعتقاد مطلقاً، أو ادعى ظنية الدلالة النقلية بإطلاق أو غير ذلك، فالواجب تخطئة هذا المخالف والحكم عليه بحسب الظاهر، مع إمكان قيام العذر المانع من لحوق الإثم والذم، كالجهل والتأول.

ومما يحسن ملاحظته أيضاً أن مسألة القطعية والظنية ليست من المعاني الشرعية المطلقة بل بعض دوائر القطع والظن يدخلها قدرٌ من النسبية، وهو ما يؤكد ضرورة التحرز من التعجل في إطلاق اسم الذم على المخطئين في مخالفة النص القطعي وإلحاق الإثم بهم، وممن نبه إلى هذا شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، كما بين شيئاً من أسباب وقوع التباين في تقدير القطعية والظنية، فقال رحمه الله:

(فمن قال إن المخطئ في مسألة قطعية أو ظنية يأثم فقد خالف الكتاب والسنة والإجماع القديم، قالوا: وأيضاً فكون المسألة قطعية أو ظنية هو أمر إضافي بحسب حال المعتقدين ليس هو وصفاً للقول في نفسه، فإن الإنسان قد يقطع بأشياء علمها بالضرورة أو بالنقل المعلوم صدقه عنده، وغيره لا يعرف ذلك لا قطعاً ولا ظناً، وقد يكون الإنسان ذكياً قوي الذهن سريع الإدراك علماً وظناً فيعرف من الحق ويقطع به ما لا يتصوره غيره ولا يعرفه لا علماً ولا ظناً، فالقطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة وبحسب قدرته على الاستدلال، والناس يختلفون في هذا وهذا، فكون المسألة قطعية أو ظنية ليس هو صفة ملازمة للقول المتنازع فيه حتى يقال: كل من خالفه قد خالف القطعي بل هو صفة لحال الناظر المستدل المعتقد وهذا مما يختلف فيه الناس فعلم أن هذا الفرق لا يطرد ولا ينعكس)[1].

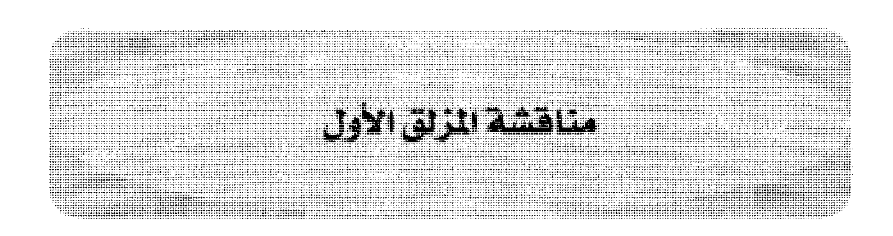
---

(١) مجموع الفتاوى ١٩/ ٢١٠.

المزلق الأول
مشكلة القراءة

بيان المزلق:

المشكلة ليست في مبدأ التسليم ولا هي مع النص، وإنما في مطالبة فصيلٍ خاصٍ بالتسليم لقراءته الخاصة للنص، وفرق بين التسليم للنص والتسليم لقراءة النص، فالتسليم للنص لا إشكال في وجوبه، أما التسليم لواحدة من قراءاته فهو محل الاعتراض، فنحن وإن لم نسلم لقراءة هذا الفصيل للنص فلم نخرج عند حقيقة التسليم للنص لتسليمنا له، ولكن في ضوء قراءتنا وفهمنا له.



لمعالجة هذه الإشكالية معرفياً ومنهجياً ينبعي الإلمام بجملة من العناصر والتي ترسم تصوراً صحيحاً لعلاقة النص المقدس بالفهم البشري، وصلة ذلك بمبدأ التسليم، ويمكن تلخيص هذه العناصر فيما يلي:

أولاً: بين الوحي المقدس والفهم غير المقدس:

الحقيقة أن هذه الشبهة هي واحدة من أكثر الشبهات حضوراً في الخطاب العلماني العربي بل يمكن عدها الشبهة المركزية التي يدور عليها هذا الخطاب، وهي تتخذ أشكالاً من التعبير متعددة لكنها تتحد في المضمون، كقولهم مثلاً: (**النص مقدس ولكن فهمه غير مقدس**)، أو (**عندنا إسلامات متعددة فأيها نطبق**)، أو (**يجب المحافظة على مسافة بين النص وبين قارئ النص**) أو غير ذلك من التعبيرات، ولا تخلو هذه الإطلاقات من قدر من الإجمال أوجد ثغرة يتم من خلالها تسريب المضامين العلمانية. ومحصلة الشبهة النهائية أن الشريعة تكتسب قدسيةً زائفةً نتيجة

عدم الإقرار بطبيعتها الحقيقية، إذ هي لا تعدو أن تكون غير قراءة بشرية للوحي، وفعلاً إنسانياً يتنابها ما ينتاب الفعل البشري من الخطأ والصواب، فالشريعة لا تفسر نفسها بنفسها وإنما يفسرها الإنسان، وبمجرد نزول الوحي إلى الناس ومع لحظة قراءتهم له يتأنسن، وينتقل بفعل التفاعل الإنساني معه من كونه منطوقاً إلهياً إلى كونه مفهوماً بشرياً، ويتحول من طبيعته التنزيلية إلى طبيعة تأويلية، ومن كونه حكماً لله إلى مجرد حكم الإنسان.

يقول فؤاد زكريا:

(لا توجد في عالم البشر مفاضلة بين حكم إلهي وحكم بشري؛ لأن كل حكم يتولاه الإنسان، حتى لو كان يرتكز على شريعة إلهية، سيصبح بالضرورة بشرياً، تنعكس عليه أهواء البشر وتحيزاتهم وأطماعهم وكل جوانب ضعفهم. وهذا معناه أن الاختيار الحقيقي ليس بين حكم الله وحكم الإنسان، وإنما بين حكم بشري يزعم أنه ناطق بلسان الوحي الإلهي، وحكم بشري يعترف بأصله الإنساني)[1].

ويقول نصر أبو زيد:

(الجميع يتحدثون عن "الإسلام" -بألف ولام العهد- دون أن يخامر أحدهم أدنى تردد ويدرك أنه يطرح في الحقيقة فهمه هو للإسلام أو لنصوصه)[2].

ويقول بشكل أوضح:

(إن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها "تأنسنت" منذ تجسدت

---

(١) الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة ١٤٩.

(٢) نقد الخطاب الديني ٧٩.

في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد. إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في "المنطوق" متحركة متغيرة في "المفهوم"، وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضاً بجدلية الإخفاء والكشف) [1].

كما يبين أن لحظة تأنسن النص بدأت بلحظة تلقي النبي ﷺ له، فيقول مؤكداً ما سبق ومبيناً لحظة تأنسن النص:

(والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني " يتأنسن" ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً إلا ما ذكره النص عنها ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي، النص منذ لحظة نزوله الأولى - أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي - تحول من كونه (نصاً إلهياً) وصار فهماً (نصاً إنسانياً)؛ لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل، إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية. إن مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع من الشرك من حيث يطابق بين المطلق والنسبي، وبين الثابت والمتغير، حيث يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد ولو كان فهم الرسول. إنه زعم يؤدي إلى تأليه النبي، أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشراً، والتركيز على حقيقة كونه نبياً)[2].

---

(١) نقد الخطاب الديني ١١٩ .

(٢) نقد الخطاب الديني ١٢٦ .

وبعيداً عن تفاصيل المشهد المرسوم هنا والتغافل عن حال النبي ﷺ المعصوم والذي كان يأتيه الوحي في صورتيه (قرآناً وسنةً) بما يشكل ضمانةً في مسألة تلقي الوحي وفهمه وتبليغه وإفهامه؛ فإن مكمن الإشكال الرئيس هنا هو في تصوير نصوص الشريعة كأنها مزيج هلامي متشابه لا يتمايز منه شيء عن شيء من جهة البيان والوضوح والقطعية، بل الكل قابل لقراءات متعددة متكاثرة، ومع انفتاح مناهج القراءة الأجنبية وتعددها واستعمالها في فهم النصوص ازدادت هذه القراءات والتفسيرات كماً وتباعدت كيفاً. والحق الذي لا محيد عنه أن الوحي فيه المحكم الواضح البين بنفسه الذي هو في غنى عن التأويل والاجتهاد البشري وفيه ما هو دون ذلك، وقد أوضح الوحي ذاته هذه الطبيعة فيه فقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧] فالنص القرآني مشتمل على ثنائية المحكم والمتشابه، و(المحكمات من آي الكتاب: ما لم يحتمل من التَّأويل غير وجه واحدٍ؛ والمتشابه منه: ما احتمل من التأويل أوجهاً)[1].

وقد قال الطبري كاشفاً عن استغناء بعض المحكم عن جهد التبيين:

(وقد استغنى بسماعه عن بيانٍ يُبَيِّنُهُ)[2].

ثم بين أن بعض المحكم تحصل على وصف الإحكام لبيان الله تعالى أو رسوله ﷺ عن معناه، فقال:

---

(١) تفسير الطبري ٥/ ١٩٧، وقيل في معنى المحكم والمتشابه أقوال أخرى، فمما قيل:
- المحكم المعمول به من الآي وهي النصوص الناسخة، والمتشابه المتروك العمل بهن المنسوخات.
- المحكم ما أحكم الله فيه بيان الحلال والحرام، والمتشابه ما أشبه بعضه بعضاً في المعنى وإن اختلفت ألفاظه.
- المحكم ما أمكن معرفة معناه والمتشابه ما استأثر الله وحده بعلمه. وقيل غير ذلك.

(٢) تفسير الطبري ٥/ ٢٠١.

(أو يكون محكماً، وإن كان ذا وُجُوهٍ وتأويلاتٍ وتَصَرُّفٍ في معانٍ كثيرةٍ، بالدَّلالة على المعنى المراد منه إما من بيان الله تعالى ذكره عنه أو بيان رسوله ﷺ لأمته، ولن يذهب علم ذلك عن علماء الأُمَّة)[1].

والمقصود التأكيد على بطلان ذاك التصور الذي يحيل النص القرآني كله إلى طبيعة سيّالة لا يمكن استثبات معانيه أبداً.

ولحبر هذه الأمة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس كلمةٌ مهمةٌ جداً في بيان ما يندرج تحت لفظ التفسير فقال في الأثر المشهور:

(التفسير على أَربعة أوجه:

- وجه تعرفه العرب من كلامها.

- وتفسير لا يعذر أحد بجهالته.

- وتفسير يعلمه العلماء.

- وتفسير لا يعلمه إلا الله)[2].

فلا يصح أن يصور الوحي بأنه قطعة نصيةٌ من المتشابهات لا يقبل الانضباط التفسيري، بل لا بد من فرز أحوال الوحي بالتأكيد على أن منه ما هو بيّن بذاته ومنه ما يحتاج إلى اجتهاد وتأمل، وعليه فلا يجوز الاعتراض على مبدأ التسليم للنص بدعوى تعدد القراءة بإطلاق، بل ينبغي مراعاة طبيعة المسألة والنص التي وقعت مطالبة التسليم حياله، وتحديد موقع النص من خريطة المحكم والمتشابه. والحيدة عن هذه الحقيقة الشرعية يجعل من الوحي مجرد قالب لفظي لا قيمة له ولا يوصل

---

(١) تفسير الطبري ٥/ ٢٠١.

(٢) رواه الطبري في تفسيره ١/ ٧٠.

إلى معنى محدد، بل يمكن أن يوصل للنتيجة وضدها ويفسر بالشيء ونقيضه، وهي دعوى:

- تخالف المحسوس من شأن هذا الوحي وبيانه ووضوحه، وفيه مكابرة عجيبة.

- وهو مناقض أيضاً لتمدح القرآن بأنه مبين وبيان وتبيان ونور وهدى وفرقان وكتاب أحكمت آياته.

- ويلزم منها جعل الحديث القرآني المتكرر عن حاكمية الشريعة وهيمنتها، والرد إلى نصوصها في حال الاختلاف، وبيان الفرق بينها وبين حكم الجاهلية عبثاً لا فائدة منه، وإحالةً إلى معدوم، وأمراً بما لا يطاق.

- بل يلزم هدر الأدلة الشرعية جميعاً، وعدم التعويل عليها إطلاقاً.

يقول الإمام الشاطبي منبهاً إلى خطورة إشكالية الاعتراض على دلالات النصوص بمطلق الاحتمالات:

(لو جاز الاعتراض على المحتملات لم يبق للشريعة دليل يُعتمد، لورود الاحتمالات وإن ضعفت، والاعتراض المسموع مثله يضعف الدليل؛ فيؤدي إلى القول بضعف جميع أدلة الشرع أو أكثرها، وليس كذلك باتفاق)[1].

وقال أيضاً:

(لو اعتبر مجرد الاحتمال في القول لم يكن لإنزال الكتب ولا لإرسال النبي عليه الصلاة والسلام بذلك فائدة؛ إذ يلزم أن لا تقوم الحجة على الخلق بالأوامر والنواهي والإخبارات؛ إذ ليست في الأكثر نصوصًا لا تحتمل غير ما

---

(١) الموافقات ٥/ ٤٠١.

قصد بها، لكن ذلك باطل بالإجماع والمعقول، فما يلزم عنه كذلك) [1].

ومن العجيب حقاً إصرار بعض الناس على جعل الوحي مجرد جسد هلامي لا يمكن إدراك شيءٍ من معانيه على جهة القطع، وجعل كلام الله الذي هو أعظم كلام، وأجلّ كلام، وأبين كلام، وأوضح كلام، الموضوع للهداية، أكثره غموضاً وتضليلاً، ولو تعاملنا مع كلام البشر كهذا التعامل بعزل الفهم المطلق وادعاء أن كل جملة تحتمل معاني متعددةً فكيف ستكون أحوالنا، وأي باب من السفسطة سينفتح علينا، وقد نبه الإمام الشاطبي إلى هذه الإشكالية المعرفية فقال:

(مجرد الاحتمال إذا اعتبر أدى إلى انخرام العادات والثقة بها، وفتح باب السفسطة وجحد العلوم، ويبين هذا المعنى في الجملة ما ذكره الغزالي عن نفسه في كتابه "المنقذ من الضلال"، بل ما ذكره السوفسطائية في جحد العلوم فبه يتبين لك أن منشأها طريق الاحتمال في الحقائق العادية أو العقلية؛ فما بالك بالأمور الوضعية؟) [2].

وليت شعري كيف يزعم زاعم أن نصوص فولتير وكانت وروسو وهيوم وسارتر، والدساتير والأنظمة الأرضية، وكلام البشر عموماً؛ كلها بينة واضحة توصل إلى معانٍ محددة ولا يكون كلام الله ورسوله كذلك.

وكنت أتابع مرةً أحدهم وهو يبدي حماسة كبيرةً في التأكيد على نسبية فهم الوحي، وأنه لا يحق لأحد أن يدعي أن فهمه للوحي هو الصحيح، ولا أن يحتكر حق تفسير النص المقدس، وفي أثناء الحوار سأله المذيع عن مدى وجود ظاهرة الغلو

---

(١) الموافقات ٥/ ٤٠١.

(٢) الموافقات ٥/ ٤٠٢، وسيأتي مناقشة هذه المسألة بشيء من التفصيل عند معالجة سؤال (العقل والنقل).

في الوسط الديني الذي يعيشه هذا، فتلعثم قليلاً وقال: لا شك ثمة غلو ثم استرسل في الحديث عن طبيعة الغلو ومظاهره وحقيقة الوسطية.. إلخ، وتلعثمه هذا ينبئ عن إشكالٍ عميقٍ في عدم التنبه إلى مآلات الأقوال، إذ الجواب عن سؤال الغلو يستدعي قراءة معيارية للوحي يصح من خلالها تصنيف الآخرين إلى أهل غلو وجفاء، فإذا أطلقت القول بنسبية الحق في الفهم، وزعمت انعدام مثل هذه القراءة المعيارية الثابتة فليس لك سبيل إلى تخطئة مخالف لك في الفهم مهما كان المخالف غالياً أو جافياً، فالخوارج مثلاً في القديم والحديث لهم قراءتهم للنص الديني، فهل يقول أولئك قراءتهم للوحي قراءة اجتهادية مقبولة لا يصحّ لأحد أن يبادر إلى تخطئتهم بإطلاق أو أن ينكر عليهم؟! وهذه إشكالية معرفية تدل على قصر نظر كثير ممن يريد أن يبيح لنفسه حق تفسير القرآن بغير أدواته دون أن يتنبه أنه سيعطي هذا الحق أيضاً لمن يقف في الضفة المقابلة له تماماً.

وقد رصد الإمام الشاطبي ملاحظة دقيقة فيما يجري من المخاصمات في هذا الشأن بين أرباب المذاهب وما تفضي إليه أحياناً من الإعراض عن اعتماد دليل الوحي والاعتماد على أدلة أخر دونها في الدلالة ويرد عليها من الاحتمالات أكثر مما يرد على الأدلة الشرعية فقال عليه رحمة الله:

(ترى ما ينشأ بين الخصوم وأرباب المذاهب من تشعب الاستدلالات، وإيراد الإشكالات عليها بتطريق الاحتمالات؛ حتى لا تجد عندهم بسبب ذلك دليلاً يعتمد لا قرآنياً ولا سنياً، بل انجر هذا الأمر إلى المسائل الاعتقادية؛ فاطَّرحوا فيها الأدلة القرآنية والسنية لبناء كثير منها على أمور عادية؛ كقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ﴾ الآية، وقوله: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ﴾ وأشباه ذلك.

واعتمدوا على مقدمات عقلية غير بديهية ولا قريبة من البديهيَّة؛ هرباً من احتمال يتطرق في العقل للأمور العادية؛ فدخلوا في أشد مما منه فرُّوا، ونشأت مباحث لا عهد للعرب بها وهم المخاطبون أولاً بالشريعة؛ فخالطوا الفلاسفة في أنظارهم، وباحثوهم في مطالبهم التي لا يعود الجهل بها على الدين بفساد، ولا يزيد البحث فيها إلا خبالاً، وأصل ذلك كله الإعراض عن مجاري العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود)[1].

ومن الملاحظات التي يمكن رصدها على بعض من يشوش على محكم الشريعة بالمتشابه منها ويشغب على الإسلام باختلاف مذاهبه وتجارب تطبيقه أنه لا يلتزم المنطق ذاته عند محاكمة الفكرة التي ينطلق منها، فالاختلاف في المذاهب الوضعية أعمق وأوسع وأكثر من الاختلاف الحاصل في المشهد الإسلامي، فالليبرالية أيضاً ليست شيئاً واحداً بل ثمة ليبراليات متعددة في الواقع، وكذا الماركسية والاشتراكية والرأسمالية والشيوعية والديمقراطية.. إلخ كلها ليست في الواقع شيئاً واحداً وإنما ثمة تطبيقات وتنظيرات مختلفة، ولذا يقول (مكسيم لوروا) مثلاً:

(لا شك في أن هناك اشتراكيات متعددة، فاشتراكية بابون تختلف أكبر الاختلاف عن اشتراكية برودون، واشتراكيتا سان سيمون وبرودون تتميزان عن اشتراكية بلانكي. وهذه كلها لا تتمشى مع أفكار لويس بلان، وكابيه وفوربيه، وبيكور. وإنك لا تجد داخل كل فرقة أو شعبة إلا خصومات عنيفة، تحفل بالأسى والمرارة)[2].

ويقول مكسيم رودنسون الكاتب اليهودي الفرنسي اليساري:

---

(١) الموافقات ٥/ ٤٠٤.

(٢) العلمانية والإسلام وجهاً لوجه ١٦٨.

(الحقيقة أن هناك "ماركسيات" كثيرة بالعشرات والمئات، ولقد قال ماركس أشياء كثيرة، ومن اليسير أن نجد في تراثه ما نبرر به أية فكرة!! إن هذا التراث كالكتاب المقدس "أسفار التوراة، والأناجيل وملحقاتها" حتى الشيطان يستطيع أن يجد فيه نصوصاً، وتؤيد ضلالته)[1].

وليس القصد هنا الإقرار بالهلامية المطلقة للأفكار والتيارات، وإنما تجلية سياسة الكيل بمكيالين عند محاكمة التشريع الإسلامي مقارنة بغيره، وما ترتب على هذه السياسة الجائرة من ممانعة لتحكيم الشريعة تحت ذريعة (أي إسلام نطبق) وكأن بقية الأفكار خلو من تعدد التطبيقات وتباين النظريات، فلماذا لم يكن التعدد هنا مانعاً من المطالبة بالليبرالية أو الديمقراطية أو الاشتراكية... إلخ وصار مانعاً من المطالبة بتطبيق الشريعة.

ومقتضى الحق والعدل والعقل يقتضي منا أن نقول: أن التباينات الفكرية الواقعة في مذهب فكري محدد لا يلغي القواسم المشتركة الواقعة أيضاً في المذهب ذاته، فكل مذهب له أفكاره المحورية المركزية التي تمثل محكمات المذهب وثوابته والتي يعد المنقلب عليها خارجاً ضرورة عن حد المذهب، فمن ينادي بإلغاء الحريات لا يمكن أن يكون ليبرالياً ومن يدعو لإلغاء مرجعية الشعب في الحكم لا يمكن أن يصير ديمقراطياً، وهكذا يقال في الإسلام فيه منظومة تشريعية تفصيلية محكمة لا يصح الخروج عنها، وتشكل هذه المنظومة قاسماً شرعياً مشتركاً يجب أن يقع التوافق عليها، وتصور هذه المسألة يلغي فكرة الهلامية المطلقة عن التشريع الموهمة عدم إمكانية تفعيل هذه الشريعة على أرض الواقع، بل ثمة قدر منها يتسم بالإحكام والثبات والوضوح وثمة قدر فيه مجال للنظر والتأمل والاجتهاد ضمن أطر وضوابط شرعية/ منهجية.

---

(١) العلمانية والإسلام وجهاً لوجه ١٦٨.

ثانياً: الوحي بين الإحكام والتشابه:

عند الحديث عن طبيعة النص القرآني من جهة الوضوح والبيان فسنجد أن الرب سبحانه لحكمة أرادها جعل في الكتاب العزيز نصوصاً محكمة وأخرى متشابهة، وبين طريقة أهل العلم في التعاطي مع النص المحكم والمتشابه وطريقة أهل الزيغ، فقال تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾

[آل عمران: ٧].

فمن تأمل هذه الآية وما تضمنته من منهجية علمية قرآنية في التعاطي مع نصوص الوحي فستنزاح عنه أثقال الشبهات وتتطاير هباءً منثوراً، ومن غفل عنها أو تغافل فسيظل مضطرباً حائراً أمام سيل الشبهات والإشكالات والانحرافات.

الوحي كما أخبر الله، فيه النص المحكم الذي يجب التزامه، والنص المتشابه الذي يلزم رده إلى المحكم، فإذا غاب عن الباحث قاعدة المحكم والمتشابه فلن يتميز له المراد الإلهي، وسيبقى متردداً متذبذباً يقفز مع كل أطروحة، ويربكه كل اعتراض. ومن رحمة الله تبارك وتعالى أن جعل محكمات الكتاب غالبةً على الكتاب، حيث وصف المحكم بأنه (أم الكتاب) أي: (أصل الكتاب الذي فيه عماد الدين والفرائض والحدود، وسائر ما بالخلق إليه الحاجة من أمر دينهم، وما كلفوا من الفرائض والحدود، وسائر ما يحتاجون إليه، في عاجلهم وآجلهم، وإنما سماهن أم الكتاب لأنهن معظم الكتاب، وموضع مفزع أهله عند الحاجة إليه، وكذلك تفعل العرب،

تسمي الجامع معظم الشيء أماً له، فتسمى راية القوم التي تجمعهم في العساكر أمهم، والمدبر معظم أمر القرية والبلدة أمها)[1].

فإذا علم هذا فلا يكفي أن يدعي الشخص التسليم لقراءته القرآنية دون ملاحظة هذه القاعدة العظيمة إذ قد يكون متعلقاً بالنص المتشابه معرضاً عن النصوص المحكمات، ومتى ما تعلق المرء بالنص المتشابه دون المحكم كان ذلك أمارة على الزيغ، والوقوع في حبال تبعيض الوحي، والتعلق بالنص الأقل حضوراً ووضوحاً على حساب النصوص المحكمة الواضحة، وقد تولى الله في هذه الآية الكريمة ذم من سلك هذا السبيل، كما حذر النبي ﷺ أيضاً منهم فقال ﷺ بعد ذكره للآية المتقدمة: (فإذا رأيت الذين يَتَّبِعُونَ ما تشابه منه فأولئك الذين سَمَّى اللَّهُ فَاحْذَرُوهُمْ)[2]. قال الإمام الشاطبي:

(وأما من تعسف واتبع المحتملات، ورام الغلبة بالمشكلات، وأعرض عن الواضحات، فإنه يخاف عليه التشبه بمن ذم الله في كتابه حيث قال عز وجل: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ الآية. جعلنا الله ممن رأى الحق حقاً فاتبعه والباطل باطلاً فاجتنبه)[3].

ثالثاً: من يملك حق التفسير؟

انطلاقاً من قسمة ابن عباس لطبيعة التفسير القرآني: (التفسير على أَربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء،

(١) تفسير الطبري ٥/ ١٨٩.

(٢) رواه البخاري (٤٥٤٧)، وأبو داود (٤٦٠٠)، والترمذي (٢٩٩٤)، والإمام أحمد في المسند (٢٦٢٤٠).

(٣) المعيار المعرب ١١/ ١٤٤.

وتفسير لا يعلمه إلا اللَّهُ)[1]، فثمة مجال تفسيري يجب أن لا يتحدث فيه إلا ذوو الاختصاص من أهل العلم، وذلك لاختصاصهم بجملة من المعارف والعلوم تؤهلهم لمثل هذا النظر الشرعي في القرآن الكريم، وهذه بدهية عقلية وشرعية، بأن للمختص امتيازاً في مجاله العلمي عن غيره، وعليه فمنازعة أهل العلم قراءتهم للنص الشرعي في هذا المجال التفسيري لا شك خطأ، ثم ترتيب نتائج على مثل هذه المنازعة خطأ وضلال مركب، بل الواجب على من كان جاهلاً سؤال العالم: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾ [النحل: ٤٣]، بدل الوقوع في مصيبة ﴿**وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾، والعلم نقطة كثرها الجاهلون، ولو سكت من لا يعلم لسقط الخلاف.

ومن المغالطة بل من الجهل المركب أن يقال:

إن التخصص مطلوبٌ في العلوم التطبيقية، دون العلوم الشرعية، بحجة أن الدين مكلف به كل مسلمٍ والتكليف يستلزم العلم؟!

هذا الكلام يشهد على صاحبه بأنه غير متخصص إطلاقاً، وأنه عاجزٌ تماماً عن التصور الصحيح لمسائل العلم؛ ذلك لأن التكليف وإن كان يشترط له العلم، إلا أن الله لم يكلف الخلق كلهم أن يكون علمهم تفصيلياً مبنياً على نظرٍ في الأدلة وموازنة بين الأقوال والخلافات، ولو كلف الله الخلق كلهم بذلك لكلفهم فوق ما يطيقون.

فالمسلم ليس بالضرورة أن يكون متخصصاً حتى يقيم عباداته وتكاليفه، إذ قد جعل الله للناس مخرجاً: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾. وسؤال الناس للعالم فيما أشكل عليهم، مما تبرأ به ذممهم، ولم يكلفهم الله أكثر من ذلك، ومن ظن أن التكليف يستلزم العلم المفصل فقد أبعد النجعة وأطال الهجعة.

---

(١) رواه الطبري في تفسيره ١/ ٧٠.

ومن الخلط هنا استجلاب كلام الأئمة في ذم التقليد وأنه لا يجوز إلا للضرورة كي ينقض بها مسألة التخصص؟

فهل معنى كلامهم أن على الجميع التوصل للحكم التفصيلي بالاجتهاد الشخصي، المبني على النظر في الأدلة والموازنة بينها والترجيح بين الأقوال؟ لو صح هذا الكلام لكان على جميع المسلمين أن يدعو علومهم الأخرى وشؤونهم الدنيوية، ويقبلوا على تعلم (الفقه، والأصول، واللغة، والعقائد، والتفسير، وسائر علوم الشريعة)، ولكان طلب العلم الشرعي بجميع صوره وأشكاله واجباً متعيناً على كل أحدٍ لا يجوز تركه إلا في حالات الضرورة المشابهة لأكل الميتة، وهو ما لا يمكن أن يقول به أحدٌ.

أهل العلم حين يتحدثون عن ذم التقليد وإباحته حال الضرورة، إنما يعنون بذلك أهل العلم المتخصصين الذي آتاهم الله العلم، ومع ذلك يصرون على تقليد علماء آخرين متخصصين مثلهم، كالأئمة الأربعة ونحوهم.

فمثل هؤلاء فعلهم فاسدٌ ظاهر الفساد؛ لأن التقليد لا يشرع للعالم الذي يقوى على الاجتهاد، إذ عنده من آلة العلم والفهم ما يؤهله للنظر واستنباط الأحكام فليس له أن ينصرف عن علمه تقليداً لعلم آخر. أما عموم الناس، فإن التقليد مباحٌ لهم كشرب الماء، وليس عليهم فيه أدنى حرج، ومن قال إن التقليد بالنسبة لجميع الخلق لا يجوز إلا للضرورة؛ فقد شق على المسلمين وكلفهم ما لا يطيقون.

وبكل حال فالخروج عن تفسير أهل العلم للقرآن موقع للإنسان في الخطأ ولا شك، وكم أتألم حين أجد متحدثاً في هذه المسائل يريد أن يقرر حقه في الاستقلال بتفسير القرآن وأنه رجل في هذا الباب كما الأئمة رجال، ثم إذا سألته عن معنى شيء من غريب قصار المفصل احتار وعجز، فما أبعد هذا الصنف عن إصابة الحق.

رابعاً: ضبط منهجية الفهم:

مما ينبغي ملاحظته أيضاً في معالجة هذه الإشكالية مراعاة منهج الفهم الصحيح للوحي، فقراءة الوحي ليست عملية عبثية اعتباطية بل لها ملامح وخصائص ومحددات دقيقة، وتعريض الوحي لمناهج قراءة محدثة على خلاف طريقة السلف في الفهم خطأ بلا شك، ثم جعل مخرجات هذه القراءة المحدثة مما يصح التسليم له والإذعان خطأ مضاعف، وإذا تأملت في طريقة الكافة من علماء الإسلام وما بذلوه من جهود في تقعيد مسالك فهم النصوص وجدت جهوداً عظيمةً في تحرير ضوابط وقواعد فهم الكتاب والسنة، وهي تعد بحق مفخرة للأمة المسلمة، وإذا قرنتها بمناهج القراءة الحديثة وجدت بوناً شاسعاً في الجهد المبذول، وطرائق التقعيد والتأصيل الذي قرره ومارسه أهل العلم وواقع مثل هذه المناهج المستحدثة، وقرب وبعد كلٍّ عن المنهج الصحيح لفهم النص، وما من شك أن الحديث عن تفاصيل منهج الاستدلال والفهم الصحيح مما لا تحتمله هذه الورقة، ولكن أعرض لبعض من الملامح المهمة في تقرير هذه القضية المهمة على نحو مختصرٍ جداً:

أولاً: مما ينبغي مراعاته في قضية فهم الوحي أن أدوات فهم الوحي مبثوثة في الوحي ذاته، فمن رحمة الله بنا أن أوحى إلينا القرآن والسنة وجعل أدوات فهمهما مضمنة فيهما، فقاعدة الجمع بين النصوص جميعاً وترك تبعيض الوحي مثلاً موجودة في الوحي، وقاعدة درء التعارض المتوهم عن الوحي كذلك موجودة، وقل الأمر نفسه في قاعدة المحكم والمتشابه، ومتابعة السلف، وتعظيم الوحي، وفهم الوحي بمقتضى لغة العرب. . . إلخ كلها أصول وقواعد مبثوثة في القرآن والسنة، وجرى عليها عمل الصحابة ومن بعدهم.

ثانياً: منهج الفهم الصحيح للنص يتكئ في الجملة على قضيتين رئيسيتين:

الأولى: علم (بأصول الخطاب العربي).

والثانية: معرفة (بأقوال السلف الصالح).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مجلياً هذه الحقيقة المنهجية:

(يحتاج المسلمون إلى شيئين: أحدهما: معرفة ما أراد الله ورسوله بألفاظ الكتاب والسنة، بأن يعرفوا لغة القرآن التي بها نزل. وما قاله الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر علماء المسلمين في معاني تلك الألفاظ؛ فإنّ الرسول لمّا خاطبهم بالكتاب والسنة عرّفهم ما أراد بتلك الألفاظ، وكانت معرفة الصحابة لمعاني القرآن أكمل من حفظهم لحروفه، وقد بلّغوا تلك المعاني إلى التابعين أعظم ممّا بلغوا حروفه)[1].

ثالثاً: عدّ اللغة العربية ومعهود الأميين فيها أساساً لفهم الكتاب والسنة، فإن الوحي إنما جاء باللسان العربي وهو ما تعددت الإشارة إليه في الكتاب العزيز، وفي هذه الإشارات ما يؤكد على ضرورة تبني أصول المخاطبة العربية بوصفه أصلاً في فهم الوحي سواء كانمن جهة ألفاظه أو جمله وسياقاته، يقول الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٣]، فاختار الله لهذه اللغة أن تكون وعاءً لكلامه المنزّل على رسوله ﷺ الخاتم، وفي هذا إشارة إلى طرف من فضائل هذه اللغة، يقول السيوطي:

(ومن خصائص العربية أنها أفضل اللغات وأوسعها، قال ابن فارس في فقه اللغة: لغة العرب أفضل اللغات وأوسعها، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ

---

(١) مجموع الفتاوى ١٧/٣٥٣، وانظر شرح الطحاوية ١٩٥، والجامع لابن أبي زيد ١١٧، والموافقات ٣/٢٤٨.

الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥] فوصفه سبحانه بأبلغ ما يوصف به الكلام وهو البيان)[١].

وممن جلى هذه الحقيقة المنهجية المهمة في فهم الوحي الإمام الشاطبي في كتابه الجليل (الموافقات)، ومما قال في معرض بيانه لضرورة سلوك طريقة العرب في تقرير المعاني والمخاطبات:

(لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف، فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه. وهذا جارٍ في المعاني والألفاظ والأساليب، مثال ذلك أن معهود العرب أن لا ترى الألفاظ تعبداً عند محافظتها على المعاني، وإن كانت تراعيها أيضاً، فليس أحد الأمرين عندها بملتزم، بل قد تبنى على أحدهما مرة، وعلى الآخر أخرى، ولا يكون ذلك قادحاً في صحة كلامها واستقامته)[٢].

وقال أيضاً:

(القرآن الكريم ليس فيه من طرائق كلام العجم شيء، وكذلك السنة، وأن القرآن عربي، والسنة عربية، لا بمعنى أن القرآن يشتمل على ألفاظ أعجمية في الأصل أو لا يشتمل؛ لأن هذا من علم النحو واللغة، بل بمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي، بحيث إذا حقق هذا التحقيق سلك به في

(١) المزهر في علوم اللغة وأنواعها ١/ ٢٥٤.
(٢) الموافقات ٢/ ١٣١، وقد ذكر عقبه أدلة هذا الأصل مفصلة.

الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ومنازعها في أنواع مخاطباتها خاصة؛ فإن كثير من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يُفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع)[1].

رابعاً: يشكل (الصحابة) حضوراً مركزياً في مفهوم (السلف الصالح)، ومَن بعدهم من التابعين وتابعيهم إنما هم تلامذة لهم في الفهم الصحيح، كما أنهم كانوا رضي الله عنهم تلامذة المصطفى ﷺ، وإذا تقرر ضرورة متابعة السلف الصالح في الفهم فإنه يتضمن في حقيقته الصدور عن فهم الصحابة رضي الله عنهم بوصفه أصلاً ومتابعة من بعدهم بوصفها فرعاً عن متابعتهم، وإذا تدبرت في أحوال الصحابة ومعارفهم وعلومهم وديانتهم فستجد أن ثمة أسباباً موضوعيةً متعددةً تؤكد على ضرورة تبني منهج الصحابة في فهم الوحي، ومنها:

- ما حباهم الله من ملكات عقلية ونفسية وروحية.

- ما كان لديهم من الديانة الباعثة على تطلب الحق والتوفيق لإصابته.

- ما كان عندهم من الإحاطة بعلوم العربية بل هم معدنها وأصلها.

- أنهم الجيل الذي شاهد التنزيل وعرف مناسبات القرآن وتلقى عن النبي ﷺ مباشرة.

- دلالات الوحي على وجوب لزوم هديهم وطريقتهم، وجعل فهمهم معياراً للفهم الصحيح.

وللإمام ابن القيم عبارة يلملم فيها بعضاً من خصائص الصحابة الموجبة لمتابعة

---

(١) الموافقات ١/ ٣٩.

هديهم، قال رحمه الله:

(لا ريب أنهم كانوا أبر قلوباً، وأعمق علماً، وأقل تكلفاً، وأقرب إلى أن يُوفَّقوا فيها لما لم نوفق له نحن، لما خصهم الله تعالى به من توقد الأذهان، وفصاحة اللسان، وسعة العلم، وسهولة الأخذ، وحسن الإدراك وسرعته، وقلة المُعارض أو عدمه، وحسن القصد وتقوى الرب تعالى، فالعربية طبيعتهم وسليقتهم، والمعاني الصحيحة مركوزة في فطرهم وعقولهم، ولا حاجة بهم إلى النظر في الإسناد وأحوال الرواة وعلل الحديث والجرح والتعديل، ولا إلى النظر في قواعد الأصول وأوضاع الأصوليين، بل قد غُنُوا عن ذلك كله، فليس في حقهم إلا أمران: أحدهما قال الله تعالى كذا وقال رسوله كذا، والثاني معناه كذا وكذا، وهم أسعد الناس بهاتين المقدمتين وأحظى الأمة بهما، فَقُواهم متوفرةٌ مجتمعةٌ عليهما)[1].

وقال الشاطبي مؤكداً ضرورة اتباع الصحابة ذاكراً شيئاً من أسباب ذلك:

(أنهم عرب، وفرق بين من هو عربي الأصل والنحلة، وبين من تعرب.

.... غلب التطبع شيمة المطبوع[2].

وأنهم شاهدوا من أسباب التكاليف وقرائن أحوالها ما لم يشاهد من بعدهم، ونقل قرائن الأحوال على ما هي عليه كالمعتذر؛ فلا بد من القول بأن فهمهم في الشريعة أتم وأحرى بالتقديم)[3].

---

(١) إعلام الموقعين ٤/ ١٤٩.

(٢) قال المحقق: (عزاه الشريشي في "شرح المقامات" "٢/ ٥٠٧" للشريف الرضي، وهو في "شعره" "ص٧٨" جمع ضحى عبد العزيز، وهو ضمن قصيدة طويلة في الغزل، وأوله:
هيهات لا تتكلفن في الهوى........) الموافقات ٤/ ١٣٢.

(٣) الموافقات ٤/ ١٣٢.

وقال أيضاً مؤكداً على هذين الاعتبارين لاعتماد فقه الصحابة:

(يترجح الاعتماد عليهم في البيان من وجهين:

أحدهما: معرفتهم باللسان العربي؛ فإنهم عرب فصحاء، لم تتغير ألسنتهم ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحتهم؛ فهم أعرف في فهم الكتاب والسنة من غيرهم، فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقع موقع البيان؛ صح اعتماده من هذه الجهة.

والثاني: مباشرتهم للوقائع والنوازل، وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة؛ فهم أقعد في فهم القرائن الحالية وأعرف بأسباب التنزيل، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب)[١].

وقال حاكياً شيئاً من امتيازات الصحابة في العلم والسلوك:

(الذين عرفوا مقاصد الشريعة فحصَّلوها، وأسسوا قواعدها وأصَّلوها، وجالت أفكارهم في آياتها، وأعملوا الجد في تحقيق مبادئها وغاياتها، وعنوا بعد ذلك باطراح الآمال، وشفَّعوا العلم بإصلاح الأعمال، وسابقوا إلى الخيرات فسبقوا، وسارعوا إلى الصالحات فما لحقوا، إلى أن طلع في آفاق بصائرهم شمس الفرقان، وأشرق في قلوبهم نور الإيقان؛ فظهرت ينابيع الحكم منها على اللسان، فهم أهل الإسلام والإيمان والإحسان، وكيف لا وقد كانوا أول من قرع ذلك الباب، فصاروا خاصة الخاصة ولباب اللباب، ونجوماً يهتدي بأنوارهم أولو الألباب؟! رضي الله عنهم وعن الذين خلفوهم قدوة للمقتدين، وأسوة للمهتدين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين)[٢].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية عاقداً المقارنة بين جيل الصحابة ومن بعدهم:

---

(١) الموافقات ٤/ ١٢٨.
(٢) الموافقات ١/ ٧.

(ومن المعلوم بالضرورة لمن تدبر الكتابَ والسنةَ وما اتفق عليه أهلُ السنةِ والجماعةِ من جميعِ الطوائف أنّ خيرَ قرونِ هذه الأمة في الأعمالِ والأقوالِ والاعتقادِ وغيرها من كل فضيلةٍ أنّ خيرها القرنُ الأولُ ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم كما ثَبَتَ ذلكَ عن النبي ﷺ من غيرِ وجهٍ، وأنهم أفضلُ من الخَلَفِ في كل فضيلةٍ من علمٍ وعملٍ وإيمانٍ وعقلٍ ودينٍ وبيانٍ وعبادةٍ، وأنهم أولى بالبيانِ لكل مُشْكلٍ، هذا لا يدفعُه إلاّ من كابرَ المعلوم بالضرورة من دين الإسلام، وأضله الله على علم... وما أحسن ما قال الشافعي رحمه الله في رسالته: هم فوقنا في كل علم وعقل ودين وفضل، وكل سبب ينال به علم أو يدرك به هدى، ورأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا)[1].

وقال أيضاً رحمه الله مبيناً طرفاً من البواعث النفسية والظروف الواقعية لشدة عناية الصحابة بتدبر القرآن الكريم بما وفر لهم من مستوىً عالٍ من الفهم:

(بعض الناس لو قرأ مصنفات الناس في الطب والنحو والفقه والأصول، أو لو قرأ بعض قصائد الشعر، لكان من أحرص الناس على فهم معنى ذلك، ولكان من أثقل الأمور عليه قراءة كلام لا يفهمه. فإذا كان السابقون يعلمون أن هذا كلام الله وكتابه الذي أنزل إليهم وهداهم به وأمرهم باتباعه، أفلا يكونون من أحرص الناس على فهمه ومعرفة معناه، من جهة العادة العامة وعادتهم الخاصة، ومن جهة دينهم وما أمرهم الله به من ذلك؟ ولم يكن للصحابة كتابٌ يدرسونه وكلام محفوظ يتفهمون فيه يكتبونه إلا القرآن. لم يكون الأمر عندهم مثل ما هو في المتأخرين أن قوماً يقرأون القرآن ولا يفهمونه، وآخرون يتفهمون في كلام آخرين، وآخرون يشتغلون بعلوم أخر، بل كان القراء عندهم أهل العلم المحفوظ، وذلك اسم معروف لهم. وهذا مما يوجب

(١) الفتاوى ٤/ ١٥٧.

العلم بحرصهم على فهم معناه)[1].

ومن المتقرر عقلاً وديناً أن كمال الاهتداء ناشئٌ عن كمال المعرفة والعلم ولا يتصور إطلاقاً أن يكون المرء على طريق سويةٍ وهدايةٍ تامةٍ ثم هو جاهل بمنبع هذه الهداية ومصدرها الوحي، وإذا تقرر وثبت بالدلائل الشرعية المتكاثرة والسيرة التاريخية المتواترة أن الصحابة هم أكمل هذه الأمة اهتداءً فما من شك أنهم رضي الله عنهم سيكونون أكمل هذه الأمة علماً ودراية بالوحي، بل حقيقة الاهتداء هو في إصابة مراد الله ومراد نبيه ﷺ من الوحي.

خامساً: دلالة الوحي على اعتبار فهم الصحابة جاء بطريقين:

- **مباشر**: بالأمر بالاتباع.
- **غير مباشر**: ببيان الفضل والعلم.

وإحصاء هذه الدلالات كافة مما لا تحتمله هذه الورقة وإنما أشير إلى بعضها على نحو مختصر:

فمن الدلالات القرآنية:

- قال الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

- قال تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠].

- قال تعالى: ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ [لقمان: ١٥].

(١) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية ١٤.

- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: ١٩٩].

- قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

قال الله تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٣٦، ١٣٧].

ومن السنة النبوية:

- قوله ﷺ: (خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم)[1].

- عن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله ﷺ: (ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل، حتى إن كان منهم من أتى أمه علانيةً لكان في أمتي من يصنع ذلك، وإن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملةً، وتفترق أمتي على ثلاثٍ وسبعين ملةً كلهم في النار إلا ملةً واحدةً). قالوا: ومن هي يا رسول الله. قال: (ما أنا عليه وأصحابي)[2].

---

(١) رواه البخاري (٢٦٥٢)، ومسلم (٢٥٣٣) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٢) رواه الترمذي (٢٦٤١)، والحاكم في المستدرك (١/ ٢١٨). قال الترمذي: غريب لا نعرفه مثل هذا إلا من هذا الوجه. وقال البغوي في ((شرح السنة)) (١/ ١٨٥)، وقال ابن العربي في ((عارضة الأحوذي)) (٥/ ٣١٦): في طريقه عبد الرحمن بن زياد الإفريقي، وقال عبد الحق الإشبيلي في ((الأحكام الشرعية الكبرى)) (١/ ٣٠٦): [فيه] عبد الرحمن بن زياد ضعفه يحيى بن معين ويحيى بن سعيد وجماعة غيرهما وقال فيه أحمد بن حنبل ليس بشيء، وحسنه الألباني في ((صحيح سنن الترمذي)) (٢٦٤١).

- عن العرباض بن سارية قال: وعظنا رسول الله ﷺ يومًا بعد صلاة الغداة موعظةً بليغةً، ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب. فقال رجلٌ: إن هذه موعظة مودعٍ، فماذا تعهد إلينا يا رسول الله. قال: (أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة وإنْ عبدٌ حبشي، فإنه من يعش منكم يرى اختلافًا كثيرًا، وإياكم ومحدثات الأمور فإنها ضلالةٌ، فمن أدرك ذلك منكم فعليه بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثةٍ بدعةٌ، وكل بدعةٍ ضلالةٌ)[1].

- عن أبي موسى الأشعري قال: صلينا المغرب مع رسول الله ﷺ، ثم قلنا: لو جلسنا حتى نصلي معه العشاء. قال: فجلسنا فخرج علينا فقال: ما زلتم ها هنا. قلنا: يا رسول الله صلينا معك المغرب، ثم قلنا نجلس حتى نصلي معك العشاء. قال: أحسنتم أو أصبتم. قال: فرفع رأسه إلى السماء، وكان كثيرًا مما يرفع رأسه إلى السماء، فقال: (النجوم أمنةٌ للسماء، فإذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعد، وأنا أمنةٌ لأصحابي فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمنةٌ لأمتي فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون)[2].

- عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (ما من نبي بعثه الله في أمةٍ قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحابٌ يأخذون بسنته ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوفٌ يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يؤمرون،

---

(١) رواه أبو داود (٤٦٠٧) والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٠) وأحمد (٤/ ١٢٦) (١٧١٨٤)، والحاكم (١/ ١٧٦). من حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه. وصححه الترمذي، والجورقاني في ((الأباطيل والمناكير)) (١/ ٤٧٢) وقال: ثابت مشهور، وابن الملقن في ((البدر المنير)) (٩/ ٥٨٢)، والعراقي في ((الباعث على الخلاص)) (١) وقال: مشهور، وابن حجر في ((موافقة الخبر الخبر)) (١/ ١٣٦) وقال: رجاله ثقات.

(٢) رواه مسلم (٢٥٣١).

فمن جاهدهم بيده فهو مؤمنٌ، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمنٌ، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمنٌ، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردلٍ)[1].

وقد وردت آثار كثيرة عن السلف تحث على اتباع الصحابة ومن سار على منهجهم، ومن ذلك:

- قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: (من كان متأسياً فليتأس بأصحاب رسول الله ﷺ، فإنهم كانوا أبر هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، وأقومها هدياً، وأحسنها حالاً، قومٌ اختارهم الله لصحبة نبيه، وإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوهم في آثارهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم)[2].

-وقال أيضاً رضي الله عنه: (إن الله نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمدٍ ﷺ خير قلوب العباد فاصطفاه لنفسه فابتعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمدٍ فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم وزراء نبيه، يقاتلون على دينه، فما رأى المسلمون حسنًا فهو عند الله حسنٌ، وما رأوه سيئًا فهو عند الله سيئٌ)[3].

- وعن حذيفة رضي الله عنه قال: (اتقوا الله يا معشر القراء، وخذوا طريق من

---

(١) رواه مسلم (٥٠).

(٢) رواه ابن عبد البر في ((جامع بيان العلم وفضله)) (٢/ ١٩٨). قال الألباني في ((تخريج مشكاة المصابيح)) (١٩١): منقطع.

(٣) رواه أحمد (١/ ٣٧٩) (٣٦٠٠)، والبزار (٥/ ٢١٢)، وأبو نعيم في ((حلية الأولياء)) (١/ ٣٧٥). قال ابن تيمية في ((منهاج السنة)) (٢/ ٧٧): إسناده معروف، وقال ابن القيم في ((الفروسية)) (٢٩٩): ثابت عن ابن مسعود، وحسنه ابن حجر في ((الأمالي المطلقة)) (٦٥)، والعجلوني في ((كشف الخفاء)) (٢/ ٢٤٥)، وصحح إسناده أحمد شاكر في تحقيق ((مسند أحمد)) (٥/ ٢١١) وقال: وهو موقوف على ابن مسعود.

كان قبلكم، فلعمري لئن اتبعتموه لقد سبقتم سبقاً بعيداً، ولئن تركتموه يميناً وشمالاً لقد ضللتم ضلالاً بعيداً)[1].

- وقال الأوزاعي رحمه الله: (عليك بآثار من سلف وإن رفضك الناس، وإياك وآراء الرجال وإن زخرفوه لك بالقول)[2].

- وقال: (العلم ما جاء عن أصحاب محمد وما لم يجئ عن واحد منهم فليس بعلم)[3].

- وكتب الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه في جواب رجل سأله عن القدر: (أما بعد، أوصيك بتقوى الله، والاقتصاد في أمره، واتباع سنة نبيه ﷺ، وترك ما أحدث المحدثون بعد ما جرت به سنته، وَكُفُوا مُؤْنَتَهُ، فعليك بلزوم السنة، فإنها لك بإذن الله عصمة، ثم اعلم أنه لم يبتدع الناس بدعة إلا قد مضى قبلها ما هو دليل عليها، أو عبرة فيها، فإن السنة إنما سنها من قد علم ما في خلافها -ولم يقل ابن كثير[4] من قد علم- من الخطأ والزلل والحمق والتعمق، فارض لنفسك ما رضي به القوم لأنفسهم، فإنهم على علم وقفوا، وببصر نافذ كفوا، ولَهُمْ على كشف الأمور كانوا أقوى، وبفضل ما كانوا فيه أولى، فإن كان الهدى ما أنتم عليه لقد سبقتموهم إليه، ولئن قلتم إنما حدث بعدهم. ما أحدثه إلا من اتبع غير سبيلهم، ورغب بنفسه عنهم،

---

(١) رواه ابن أبي شيبة في ((المصنف)) (١٣/ ٣٧٩)، وابن عبد البر في ((جامع بيان العلم وفضله)) (٣/ ١٨٤)، وابن عساكر في ((تاريخ دمشق)) (١٢/ ٢٩٢) ورواه البخاري (٧٢٨٢). بلفظ: (يا معشر القراء، استقيموا، فقد سبقتم سبقاً بعيداً، فإن أخذتم يميناً وشمالاً، لقد ضللتم ضلالاً بعيداً).

(٢) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٢٨٣.

(٣) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٦٥.

(٤) أحد رواة الأثر.

فإنهم هم السابقون، فقد تكلموا فيه بما يكفي ووصفوا منه ما يشفي، فما دونهم من مقصر، وما فوقهم من محسر، وقد قصر قوم دونهم فجفوا، وطمح عنهم أقوام فغلوا، وإنهم بين ذلك لعلى هدى مستقيم..)[1].

- وقال الشعبي: (ما حدثوك عن أصحاب رسول الله ﷺ فخذ به، وما قالوا برأيهم فبل عليه)[2].

- وسئل أبو حنيفة رحمه الله: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟

فقال: مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة؛ فإنها بدعة[3].

- وقال الإمام أحمد: (أصول السنة عندنا: التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله، والاقتداء بهم، وترك البدع، وكل بدعة ضلالة)[4].

والمقصود أن كل من ظن أنه يمكن أن يتكئ على فهمه دون النظر في فهم السلف، وأن فهمه ذلك خير من فهومهم، فقد أخطأ وضل السبيل، و(كل هؤلاء محجوبون عن معرفة مقادير السلف، وعمق علومهم، وقلة تكلفهم، وكمال بصائرهم، وتالله ما امتاز عنهم المتأخرون إلا بالتكلف والاشتغال بالأطراف التي كانت همة القوم مراعاة أصولها، وضبط قواعدها، وشد معاقدها، وهممهم مشمرة إلى المطالب العالية في كل شيء، فالمتأخرون في شأن، والقوم في شأن آخر، وقد جعل الله لكل

---

(١) رواه أبو داود (٤٦١٤).

(٢) رواه عبد الرزاق في (المصنف) ((٢٠٤٧٦)).

(٣) الفتاوى الكبرى ٦/ ٥٥٩.

(٤) أصول السنة للإمام أحمد ١٤.

شيء قدراً)[1]، فـ(يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون، وما كانوا عليه في العمل به، فهو أحرى بالصواب، وأقوم في العلم والعمل)[2]. و(لا بد من القول بأن فهمهم في الشريعة أتم، وأحرى بالتقديم)[3]، (وقلما تقع المخالفة لعمل المتقدمين إلا من أهل هذا القسم)[4] من ليس (من أهل الاجتهاد وإنما أدخل نفسه فيه غلطاً أو مغالطة إذ لم يشهد له بالاستحقاق أهل الرتبة ولا رأوه أهلاً للدخول معهم)[5] فـ(الحذر الحذر من مخالفة الأولين فلو كان ثم فضل ما، لكان الأولون أحق به)[6] (وليس ثم إلا صواب أو خطأ، فكل من خالف السلف الأولين فهو على خطأ)[7].

خامساً: من مشكلة التأويل إلى إعادة القراءة:

مما أخبر به النبي ﷺ أن مركز الصراع في معركة الوحي سينتقل نسبياً من مركز (التنزيل) إلى مركز (التأويل)، فقد صح عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال: كنا جلوساً ننتظر رسول الله ﷺ فخرج علينا من بعض بيوت نسائه، قال: فقمنا معه، فانقطعت نعله فتخلف عليها علي يخصفها، فمضى رسول الله ﷺ ومضينا معه، ثم قام ينتظره وقمنا معه، فقال: (إن منكم من يقاتل على تأويل هذا القرآن كما قاتلتُ على تنزيله) فاستشرفنا وفينا أبو بكر وعمر فقال: (لا، ولكنه خاصف النعل) قال: فجئنا نبشره، قال: وكأنه قد سمعه[8].

---

(١) شرح الطحاوية ٧٦.

(٢) الموافقات ٣/ ٢٨٩

(٣) الموافقات ٤/ ١٣٢.

(٤) الموافقات ٣/ ٢٨٧.

(٥) الموافقات ٣/ ٢٨٦.

(٦) الموافقات ٣/ ٢٨٠.

(٧) الموافقات ٣/ ٢٨١.

(٨) رواه الإمام أحمد في المسند (١١٧٩٠)، وصححه الألباني في ((السلسلة الصحيحة)) (٢٤٨٧).

وما من شك أن مساحة الجدل والاختلاف في مجال (فهم النص) أوسع وأكبر من مساحة الجدل في مجال (ثبوت النص) وهو يأخذ صوراً وأشكالاً متعددة، كما أنه متفاوت في درجة الانحراف وحدته، لكن يقفز في مشهد الانحراف في باب الفهم مصطلحان يعدان من أكثر المصطلحات حضوراً في معركة الفهم، أحدهما يعبر عن حالة تأريخية لا تزال قائمة وحاضرة، والأخرى تعبر عن حالة أكثر عصرية وحداثة، وهما:

- **التأويل.**
- **إعادة القراءة.**

وليس القصد استيعاب الكلام حول هاتين القضيتين وإنما القصد الإشارة إلى أهم أوجه المعارضة التي تقع باسم هاتين الممارستين لمسألة التسليم لله ورسوله ﷺ.

فأما ما يتعلق بالتأويل:

فهو في الجملة يدور على معنيين صحيحين:

- التفسير، ومنه قول ابن عباس مثلاً: (أنا ممن يعلم تأويله) أي تفسيره، ومنه قول الإمام الطبري في تفسيره: (وقال أهل التأويل كذا) (وتأويل الآية عندنا كذا) أي تفسيرها.

- الحقيقة التي يؤول إليها الشيء، ومنه قوله تعالى: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِن قَبْلُ﴾ [يوسف: ١٠٠]، وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ [الأعراف: ٥٣].

وعليهما يدور تفسير كلمة التأويل في خطاب الوحي.

أما التأويل في الاصطلاح الكلامي: فهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى احتمال مرجوح لقرينة صارفة.

وهو مصطلح حادث وليس معنىً معهوداً في العربية ومن ثم فلا يصح تنزيل خطاب الوحي عليه فلا يقال في قول الله تعالى مثلاً: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾ أن المراد به هذا المدلول الاصطلاحي الخاص.

فالمؤاخذة ليس في الاصطلاح على معنى خاصٍ للتأويل، فالأصل أن لا مشاحة في الاصطلاح، لكن المشاحة في تنزيل كلام الله ورسوله على هذا المعنى المولد، والمشاحة في تحريف كلام الله ورسوله عبر بوابة التأويل.

ولست بصدد مناقشة ما يتصل بإثبات معنى التأويل الكلامي وما يترتب عليه من إثبات للحقيقة والمجاز في اللغة وغير ذلك، وإنما المقصود بيان ما وقع من انحراف في فهم الوحي تحت ذريعة التأويل.

أصل مشكلة التأويل في الباعث:

فأصل المشكلة هو في سبق جملة من الأصول والعقائد واحتلالها موقع الصدارة في النفس على حساب الوحي، فإذا وقع في الوحي ما يعكر صفو تلك الأصول فإنه يتم الكر عليها بالتحريف تحت مسمى التأويل، يقول الإمام ابن القيم مبيناً هذه الإشكالية المنهجية في التعاطي مع نصوص الوحي:

(وحقيقة الأمر أن كل طائفة تتأول ما يخالف نحلتها ومذهبها فالعيار على ما يتأول وما لا يتأول هو المذهب الذي ذهبت إليه، والقواعد التي أصلتها: فما وافقها أقروه ولم يتأولوه، وما خالفها فإن أمكنهم دفعه وإلا تأولوه)[1].

---

(١) الصواعق المرسلة ١/ ٢٣٠.

ثم استعرض أمثلة تشهد لهذه الإشكالية الحاضرة عند بعض الطوائف والفرق، فقال:

(ولهذا لما أصلت الرافضة عداوة الصحابة ردوا كل ما جاء في فضائلهم والثناء عليهم أو تأولوه. ولما أصلت الجهمية أن الله لا يتكلم ولا يكلم أحداً ولا يُرى بالأبصار ولا هو فوق عرشه مباين لخلقه ولا له صفة تقوم به أولوا كل ما خالف ما أصلوه. ولما أصلت القدرية أن الله سبحانه لم يخلق أفعال عباده ولم يقدرها عليهم أولوا كل ما خالف أصولهم. ولما أصلت المعتزلة القول بنفوذ الوعيد وأن من دخل النار لم يخرج منها أبداً أولوا كل ما خالف أصولهم. ولما أصلت المرجئة أن الإيمان هو المعرفة وأنها لا تزيد ولا تنقص أولوا ما خالف أصولهم. ولما أصلت الكلابية أن الله سبحانه لا يقوم به ما يتعلق بقدرته ومشيئته وسموا ذلك حلول الحوادث أولوا كل ما خالف هذا الأصل. ولما أصلت الجبرية أن قدرة العبد لا تأثير لها في الفعل بوجه من الوجوه وأن حركات العباد بمنزلة هبوب الرياح وحركات الأشجار أولوا كل ما جاء بخلاف ذلك. فهذا في الحقيقة هو عيار التأويل عند الفرق كلها حتى المقلدين في الفروع أتباع الأئمة الذين اعتقدوا المذهب ثم طلبوا الدليل عليه ضابط ما يتأول عندهم وما لا يتأول ما خالف المذهب أو وافقه ومن تأمل مقالات الفرق ومذاهبها رأى ذلك عياناً وبالله التوفيق)[1].

فالواجب شرعاً هو الانطلاق من الوحي ابتداءً طلباً للاهتداء، فيؤخذ بظاهره ويعتقد ما لم يدل دليل شرعي معتبر يوجب الانتقال عن المعنى الظاهر المفهوم، يقول الإمام الشافعي رحمه الله:

(والقرآن على ظاهره حتى تأتي دلالة منه أو سنة أو إجماع بأنه على باطن

---

(١) الصواعق المرسلة ١/ ٢٣٠.

دون ظاهر)[1].

وقال الإمام الطبري:

(وغير جائز ترك الظاهر المفهوم إلى باطن لا دلالة على صحته)[2].

لوازم التأويل الفاسد:

ومما يؤكد وجوب الالتزام بهذا الأصل ما يترتب على القول بالتأويل الفاسد من لوازم فاسدة، وقد استعرض ابن القيم شيئاً من هذه اللوازم في خلاصات مقتبسة من كلام شيخه، فقال عليه رحمة الله:

(الأول: أن يكون الله سبحانه قد أنزل في كتابه وسنة نبيه من هذه الألفاظ ما يضلهم ظاهره ويوقعهم في التشبيه والتمثيل.

الثاني: ومنها أن يكون قد نزل بيان الحق والصواب لهم ولم يفصح به بل رمز إليه رمزاً وألغزه إلغازاً لا يفهم منه ذلك إلا بعد الجهد الجهيد.

الثالث: ومنها أن يكون قد كلف عباده أن لا يفهموا من تلك الألفاظ حقائقها وظواهرها وكلفهم أن يفهموا منها ما لا تدل عليه ولم يجعل معها قرينة تفهم ذلك.

الرابع: ومنها أن يكون دائماً متكلماً في هذا الباب بما ظاهره خلاف الحق بأنواع متنوعة من الخطاب تارة بأنه استوى على عرشه، وتارة بأنه فوق عباده، وتارة بأنه العلي الأعلى، وتارة بأن الملائكة تعرج إليه، وتارة بأن الأعمال الصالحة ترفع إليه، وتارة بأن الملائكة في نزولها من العلو إلى أسفل تنزل من عنده، وتارة بأنه رفيع الدرجات، وتارة بأنه في السماء، وتارة بأنه الظاهر

---

(١) الرسالة ٥٨٠.

(٢) تفسير الطبري ١/ ٦٢١.

الذي ليس فوقه شيء، وتارة بأنه فوق سمواته على عرشه، وتارة بأن الكتاب نزل من عنده، وتارة بأنه ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا، وتارة بأنه يرى بالأبصار عياناً يراه المؤمنون فوق رؤوسهم إلى غير ذلك من تنوع الدلالات على ذلك، ولا يتكلم فيه بكلمة واحدة يوافق ما يقوله النفاة ولا يقول في مقام واحد فقط ما هو الصواب فيه لا نصاً ولا ظاهراً ولا يبينه.

الخامس: ومنها أن يكون أفضل الأمة وخير القرون قد أمسكوا من أولهم إلى آخرهم عن قول الحق في هذا الشأن العظيم الذي هو من أهم أصول الإيمان وذلك إما جهل ينافي العلم وإما كتمان ينافي البيان ولقد أساء الظن بخيار الأمة من نسبهم إلى ذلك ومعلوم أنه إذا ازدوج التكلم بالباطل والسكوت عن بيان الحق تولد من بينهما جهل الحق وإضلال الخلق ولهذا لما اعتقد النفاة التعطيل صاروا يأتون من العبارات بما يدل على التعطيل والنفي نصاً وظاهراً ولا يتكلمون بما يدل على حقيقة الإثبات لا نصاً ولا ظاهراً وإذا ورد عليهم من النصوص ما هو صريح أو ظاهر في الإثبات حرفوه أنواع التحريفات وطلبوا له مستكره التأويلات.

السادس: ومنها أنهم التزموا لذلك تجهيل السلف وأنهم كانوا أميين مقبلين على الزهد والعبادة والورع والتسبيح وقيام الليل ولم تكن الحقائق من شأنهم.

السابع: ومنها أن ترك الناس من إنزال هذه النصوص كان أنفع لهم وأقرب إلى الصواب فإنهم ما استفادوا بنزولها غير التعرض للضلال ولم يستفيدوا منها يقيناً ولا علماً بما يجب لله ويمتنع عليه إذ ذاك وإنما يستفاد من عقول الرجال وآرائها.

فإن قيل: استفدنا منها الثواب على تلاوتها وانعقاد الصلاة بها. قيل: هذا

تابع للمقصود بها بالقصد الأول وهو الهدى والإرشاد والدلالة على إثبات حقائقها ومعانيها والإيمان بها، فإن القرآن لم ينزل لمجرد التلاوة وانعقاد الصلاة عليه، بل أنزل ليتدبر ويعقل ويهدى به علماً وعملاً ويبصر من العمى ويرشد من الغي ويعلم من الجهل ويشفي من الغي ويهدي إلى صراط مستقيم وهذا القصد ينافي قصد تحريفه وتأويله بالتأويلات الباطلة المستكرهة التي هي من جنس الألغاز والأحاجي فلا يجتمع قصد الهدى والبيان وقصد ما يضاده أبداً وبالله التوفيق)[1].

أمارات التأويل الفاسد:

والذي يجمع التأويل الفاسد حقيقةً هو انعدام الدليل الموجب للانتقال من معنى إلى معنى، وله أمارات وعلامات منها[2]:

١- تأويل النص بما لا يحتمله بوضعه اللغوي كتأويل الاستواء بالاستيلاء في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ فإن هذا مما لا يعرف في العربية أصلاً.

٢- التأويل بما لا يحتمله اللفظ ببنيته الخاصة من تثنية أو جمع وإن احتمله مفرداً كتأويل قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥].

٣- التأويل بما لا يحتمله سياقه وتركيبه وإن احتمله في غير ذلك السياق كتأويل قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨] بأن إتيان الرب إتيان بعض آياته التي هي أمره وهذا يأباه السياق كل الإباء فإنه يمتنع حمله على ذلك مع التقسيم والترديد والتنويع. ومثله تأويل قوله ﷺ:

---

(١) الصواعق المرسلة ١/ ٣١٤.

(٢) وهي ملخصة من كلام ابن القيم في الصواعق المرسلة ١/ ١٨٧ وما بعدها.

(إنكم ترون ربكم عياناً كما ترون القمر ليلة البدر صحواً ليس دونه سحاب وكما ترون الشمس في الظهيرة صحواً ليس دونها سحاب)، فتأويل الرؤية في هذا السياق بما يخالف حقيقتها وظاهرها في غاية الامتناع وهو رد وتكذيب تستر صاحبه بالتأويل.

٤- التأويل بما لم يؤلف استعماله في ذلك المعنى في لغة المخاطب وإن أُلف في الاصطلاح الحادث، كتأويل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَفَلَ﴾ بالحركة، ثم الاستدلال بحركته على بطلان ربوبيته، ولا يعرف في اللغة التي نزل بها القرآن أن الأفول هو الحركة البتة في موضع واحد.

٥- تأويل اللفظ الذي اطرد استعماله في معنى هو ظاهر فيه ولم يعهد استعماله في المعنى المؤول أو عهد استعماله فيه نادراً فتأويله حيث ورد وحمله على خلاف المعهود من استعماله باطل فإنه يكون تلبيساً وتدليساً يناقض البيان والهداية بل إذا أرادوا استعمال مثل هذا في غير معناه المعهود حفوا به من القرائن ما يبين للسامع مرادهم به لئلا يسبق فهمه إلى معناه المألوف ومن تأمل لغة القوم وكمال هذه اللغة وحكمة واضعها تبين له صحة ذلك، وذلك كتأويل قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ أنه من الكلم أي الجرح.

٦- كل تأويل يعود على أصل النص بالإبطال فهو باطل.

٧- تأويل اللفظ الذي له معنى ظاهر لا يفهم منه عند إطلاقه سواه بالمعنى الخفي الذي لا يطلع عليه إلا أفراد من أهل النظر والكلام، كتأويل لفظ الأحد الذي يفهمه الخاصة والعامة بالذات المجردة عن الصفات التي لا يكون فيها معنيان بوجه ما فإن هذا لو أمكن ثبوته في الخارج لم يعرف إلا بعد مقدمات طويلة صعبة جداً فكيف وهو محال في الخارج وإنما يفرضه الذهن فرضاً ثم يستدل على وجوده الخارجي فيستحيل وضع اللفظ المشهور عند كل أحد لهذا المعنى الذي هو في غاية الخفاء.

٨- التأويل الذي يوجب تعطيل المعنى الذي هو في غاية العلو والشرف ويحطه إلى معنى دونه بمراتب كثيرة وهو شبيه بعزل سلطان عن ملكه وتوليته مرتبة دون الملك بكثير مثاله تأويل الجهمية قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ وقوله سبحانه: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] ونظائره بأنها فوقية الشرف كقولهم الدرهم فوق الفلس والدينار فوق الدرهم، فتأمل تعطيل المتأولين حقيقة الفوقية المطلقة التي هي من خصائص الربوبية وهي المستلزمة لعظمة الرب جل جلاله وحطها إلى كون قدره فوق قدر بني آدم وأنه أشرف منهم.

٩- تأويل اللفظ بمعنى لم يدل عليه دليل من السياق ولا معه قرينة تقتضيه، فإن هذا لا يقصده المبين الهادي بكلامه إذ لو قصده لحف بالكلام قرائن تدل على المعنى المخالف لظاهره حتى لا يوقع السامع في اللبس والخطأ فإن الله سبحانه أنزل كلامه بياناً وهدى فإذا أراد به خلاف ظاهره ولم تحف به قرائن تدل على المعنى الذي يتبادر غيره إلى فهم كل أحد لم يكن بياناً ولا هدى.

فهذه بعض الوجوه التي يتبين بها طبيعة التأويل الباطل المذموم، وفي الجملة فحقيقة التأويل الباطل أنه من قبيل التلاعب بالنصوص وتحريفها عن معانيها، وهو من جنس الإلحاد في آيات الله، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَن يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [فصلت: ٤٠]. قال غير واحد من السلف في هذه الآية: ﴿يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا﴾، أي يضعونها في غير مواضعها. وقال الإمام ابن القيم:

(فتأويل التحريف من جنس الإلحاد فإنه هو الميل بالنصوص عن ما هي عليه إما بالطعن فيها أو بإخراجها عن حقائقها مع الإقرار بلفظها)[1]

(١) الصواعق المرسلة ١/ ٢١٧.

وتحريف معاني النصوص مع إبقاء اللفظ على ما هو عليه من سنن اليهود الذين وصفهم الله بقوله: ﴿يَسْمَعُونَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٥]. قال ابن تيمية رحمه الله:

(ولما كان النبي ﷺ قد أخبر أن هذه الأمة تتبع سنن من قبلها حذو القذة بالقذة حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه، وجب أن يكون فيهم من يحرف الكلم عن مواضعه، فيغير معنى الكتاب والسنة فيما أخبر الله به، أو أمر به)[١].

وإذا تأملت في أكثر أدوات الباطل شيوعاً في الفرق المنحرفة فستجد التأويل الفاسد يقف على رأس القائمة، وصدق ابن القيم إذ قال:

هــذا وأصــلُ بـلـيـةِ الإســلامِ مـن

تــأويــلِ ذي الـتـحـريـفِ والـبـطـلانِ

وقد لخص ابن بَرْهان مفاسد التأويل الفاسد بقوله:

(ولم يزِلَّ الزَّالُّ إلا بالتأويل الفاسد)[٢].

(وبالجملة فافتراق أهل الكتابين وافتراق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة إنما أوجبه التأويل، وإنما أريقت دماء المسلمين يوم الجمل وصفين والحرة وفتنة ابن الزبير وهلم جراً بالتأويل، وإنما دخل أعداء الإسلام من المتفلسفة والقرامطة والباطنية والإسماعلية والنصيرية من باب التأويل، فما امتحن الإسلام بمحنة قط إلا وسببها التأويل، فإن محنته إما من المتأولين وإما أن يسلط عليهم الكفار بسبب ما ارتكبوا من التأويل وخالفوا ظاهر التنزيل وتعللوا بالأباطيل، فما الذي أراق دماء بني جذيمة وقد أسلموا غير التأويل حتى رفع رسول الله ﷺ يديه وتبرأ إلى الله من فعل المتأول بقتلهم

(١) مجموع الفتاوى ٢٥/ ١٣٠.

(٢) البحر المحيط للزركشي ٣/ ٢٥.

وأخذ أموالهم، وما الذي أوجب تأخر الصحابة رضى الله عنهم يوم الحديبية عن موافقة رسول الله ﷺ غير التأويل حتى اشتد غضبه لتأخرهم عن طاعته حتى رجعوا عن ذلك التأويل، وما الذي سفك دم أمير المؤمنين عثمان ظلماً وعدواناً وأوقع الأمة فيما أوقعها فيه حتى الآن غير التأويل، وما الذي سفك دم علي رضي الله عنه وابنه الحسين وأهل بيته رضي الله تعالى عنهم غير التأويل، وما الذي أراق دم عمار بن ياسر وأصحابه غير التأويل، وما الذي أرق دم ابن الزبير وحجر بن عدي وسعيد بن جبير وغيرهم من سادات الأمة غير التأويل، وما الذي أريقت عليه دماء العرب في فتنة أبي مسلم غير التأويل، وما الذي جرد الإمام أحمد بين العقابين وضرب السياط حتى عجت الخليقة إلى ربها تعالى غير التأويل، وما الذي قتل الإمام أحمد بن نصر الخزاعي وخلد خلقاً من العلماء في السجون حتى ماتوا غير التأويل، وما الذي سلط سيوف التتار على دار الإسلام حتى ردوا أهلها غير التأويل، وهل دخلت طائفة الإلحاد من أهل الحلول والاتحاد إلا من باب التأويل، وهل فتح باب التأويل إلا مضادة ومناقضة لحكم الله في تعليمه عباده البيان الذي امتن الله في كتابه على الإنسان بتعليمه إياه فالتأويل بالألغاز والأحاجي والأغلوطات أولى منه بالبيان والتبيين، وهل فرق بين دفع حقائق ما أخبرت به الرسل عن الله وأمرت به بالتأويلات الباطلة المخالفة له وبين رده وعدم قبوله ولكن هذا رد جحود ومعاندة وذاك رد خداع ومصانعة)[1].

وأما إعادة قراءة النص:

فهو صورة من صور الغلو في تفعيل أداة التأويل في فهم الوحي، ويأخذ صوراً وأسماء متعددة ومناهج مختلفة في مقاربة النص، وهي مع تعدد مسالكها ومشاربها تتشارك في جملة من القضايا الكلية والدوافع المحركة صوب تبني هذه الرؤية في التعاطي مع الوحي، فأصحابها في الجملة ينطلقون في قراءتهم للوحي بضغط

---

(١) إعلام الموقعين ٤/ ٢٥١.

توهمات أن معضلة التخلف السائد في العالم الإسلامي ناشئة عن الاستمساك بظواهر الوحي وأنه لأجل تحقيق الحداثة والنهضة لا بد من تطوير أدوات التعامل مع الوحي بما يستبقي ألفاظه ويحيد معانيه ويسهل عملية شحن تلك الألفاظ بقيم الحداثة والمعاصرة ذات مرجعيات مسبقة وخارجة على النص.

ولنا أن نتساءل هنا: لماذا يبذل هؤلاء جهداً إضافياً في مقاربتهم للوحي فيلتزمون إعادة تفسيره بما يتلاءم مع منظومتهم الفكرية المسبقة؟ ولماذا لا يعمدون مباشرة إلى تحييد الوحي بألفاظه ومعانيه من المشهد بالكلية بدل محاولات الاستبقاء على اللفظ وحده مع جهود التخلص من المعنى، خصوصاً أنه يعبر عن الموقف الأكثر انسجاماً مع التصور العلماني؟

والجواب يمكن إدراكه بملاحظة طبيعة الحاضنة الشعبية التي يضطر العلمانيون العرب للتعامل معها، فمن الأزمات التي مرت بالعلمانيين العرب تجربة النقد المباشر لجملة من التصورات الشرعية كحاكمية الشريعة والجهاد والولاء والبراء وأحكام الحدود والحجاب... إلخ والتي أفضت إلى جمود المشروع العلماني العربي وعدم تقدمه وتمدده في المشهد العربي والإسلامي، بل أدى في الحقيقة إلى حالة من التقهقر والتراجع لهذا المشروع، إذ ولد هذا الهجوم السافر للقيم الشرعية مزيداً من الثبات والتصلب على المبادئ الشرعية، وأكد هذا الهجوم على طبيعة العداء الواقع من تلك النخب العلمانية وأنها ليست عداءً تيارياً بين الصف العلماني والإسلامي بقدر ما هي حالة من العداء بين الإسلام ذاته والعلمانية، هذه الوضعية من المعاناة أقنعت طيفاً لا بأس به من العلمانيين العرب بضرورة التخلي عن فكرة الإقصاء المباشر للوحي وتحييده من عملية إدارة الحياة العامة، وضرورة التعاطي مع الوحي لتمرير تصوراتهم الفكرية من خلاله وذلك عبر تحييد مضامينه ومعانيه غير المتوافقة مع رؤاهم، وشحنه بمضامين فكرية جديدة عبر أدوات حداثية في فهم النص وقراءته، يقول محمد عابد

الجابري معبراً بصراحة تامةٍ عن عدم إمكان التجديد والتحديث في الوطن العربي بعيداً عن التفاعل مع التراث :

(لا سبيل إلى التجديد والتحديث ونحن نتحدث عن العقل العربي إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكانياته الذاتية أولاً)[1].

بل يكشف بصراحة أكثر عن دوافعه الشخصية للاهتمام بالتراث :

(والحق أن اهتمامي بالتراث لم يكن من قبل وليس هو الآن من أجل التراث ذاته، بل هو من أجل حداثة نتطلع إليها)[2].

وفي مقابلة مع عبد الإله بلقزيز في مجلة (المستقبل العربي) العدد ٢٧٨ ، يفصل الجابري هذه الدوافع بشكل أكبر ، فقد سأله بلقيزيز السؤال التالي :

(مع كل هذا العطاء العلمي في ميدان الدراسات التراثية، مقرونًا بإطلالة غير منقطعة على أسئلة العصر وأسئلة الفكر الحديث، هل ما زلت مقتنعاً بأن الطريق إلى كسب مطالب العقلانية والحداثة والتقدم تمر حتماً عبر تبيئتها وتأصيلها وعبر ربط الجسور باللحظات الحية والتقدمية في تراثنا؟ أم أنك أفسحت مجالاً آخر؟ أو تتفهم ذاك المجال الذي يمكن أن يكون ساحة لمنافذ أخرى قصد طلب هذه القيم والمبادئ، طبعاً دون المرور بمسائل التراث؟)

فكان جواب الجابري كالتالي :

(إن وجهة نظري في هذا الموضوع تعبر عن اقتناع شخصي، ليس فقط من خلال تجربتي منذ البداية، وأنا على اتصال بالطلاب والمثقفين، بل أيضاً لأن هذا الاقتناع تكون لدي أساساً كنتيجة النظر في تاريخ النهضة العربية.

---

(١) بنية العقل العربي ٥٦٨ .

(٢) محمد عابد الجابري في المسألة الثقافية ٢٥٠ .

أنت تعرف أنه كانت هناك ثلاثة تيارات معروفة؛ هي التيار السلفي والتيار الليبرالي والتيار التوفيقي أو التلفيقي، وأنت تعرف أن تجربة مائة سنة قد أسفرت عن جمود الحركة في هذه التيارات، فلا أحد منها تطور وحقق أهدافه، بل كل ما حدث هو اجترار وعود على بدء مستمر. لقد استنتجت من ذلك تلك القضية الأساس التي أدافع عنها؛ وهي أن التجديد لا يمكن أن يتم إلا من داخل تراثنا باستدعائه واسترجاعه استرجاعًا معاصرًا لنا، وفي الوقت ذاته بالحفاظ له على معاصرته لنفسه ولتاريخيته، حتى نتمكن من تجاوزه مع الاحتفاظ به، وهذا هو التجاوز العلمي الجدلي.

هذا هو اقتناعي إذا كنا نفكر في الأمة العربية والإسلامية كمجموع، وليس كنخبة محصورة العدد متصلة ببعض مظاهر الحداثة، تنظر إلى نفسها في مرآتها، وتعتقد أن الوجود كله هو ما يرى في تلك المرآة. هذا في حين أن هذه النخبة صغيرة، قليلة ضعيفة الحجة أمام التراثيين. والمطلوب منا فيما يخص الحداثة ليس أن يحدث المحدثون أنفسهم، بل أن ينشروا الحداثة على أوسع نطاق، والنطاق الأوسع هو نطاق التراث. فإذا لم نكن على معرفة دقيقة وعامة بالتراث وأهله، فكيف يمكن أن نطمع في نشر الحداثة فيه، أن نجدد فيه، أن ندشن عصر تدوين في مجالاته).

فنطاق عملية التحديث الأوسع هو التراث نفسه بما يستدعي تفاعلاً معه، وتخليته من معانيه التراثية وإعادة شحنه بالمضامين الحداثية العصرانية، وهو ما يصرح به الجابري حين يكشف عن طبيعة التفاعل الذي يدعو إليه مع التراث فيقول:

(إن القطيعة التي ندعو إليها ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من "كائنات تراثية" إلى كائنات

لها تراث)[1].

وقد كشف الجابري بشكل واضح تماماً عن حقيقة هذه العلاقة مع التراث والتي يطالب بالقطيعة معها:

(إن ما ندعو إليه هو التخلي عن الفهم التراثي للتراث)[2].

وقد دعا الجابري إلى تطبيق هذه الملامح عملياً في حديث له عن تأصيل مفاهيم حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر، فقال موضحاً للمنهجية التي يقترحها للقيام بهذه المهمة:

(وعملية التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في فكرنا العربي المعاصر، يجب في نظرنا، أن تنصرف إلى إبراز عالمية حقوق الإنسان في كل من الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، أعني أنها تقوم على أسس فلسفية واحدة. أما الاختلافات فهي لا تعبر عن "ثوابت ثقافية" إنما ترجع إلى الاختلاف "أسباب النزول" أما المقاصد والأهداف فهي واحدة)[3].

فتأمل كيف يقرر الجابري ضرورة استدعاء الثقافة الإسلامية في عملية التأصيل لثقافة الإنسان، ولكن بشرط أن يكون متوافقاً مع الثقافة الغربية، فمتى توافقت كان التوافق دالاً على أنها من قبيل الثوابت الثقافية، ومتى اختلفت فالموقف القابل للزحزحة هو الموقف الإسلامي تحت بند "أسباب النزول" ومراعاة السياق التاريخي للإسلام.

---

(١) نحن والتراث ٢١.

(٢) نحن والتراث ٢١.

(٣) الديمقراطية وحقوق الإنسان ١٤٣.

وحالة الوعي بحجم تأثير التراث والسلف في حياتنا الفكرية ليست حبيسة الجابري وحده بطبيعة الحال، بل هي حاضرة عند غيره أيضاً من المفكرين العرب، فهذا تركي الربيعو يقول مثلاً:

(الخطاب العربي المعاصر هو خطاب محكوم بسلف، والمطلوب تحريره من ربقة السلف، هذا ما قادنا إليه الجابري)(١).

ويقول طيب تزيني مؤكداً على ضرورة "إعادة قراءة الوحي" بما لا يلغي من حالة "الثقة" فيه:

(لا بد من إعادة قراءة القرآن على نحو "يحتفظ" فيه بالثقة في أنه "رحمة للعالمين" أي للبشر المختلفي التوجهات والمصالح والأفهام)(٢).

بطبيعة الحال ثمة إجمال في مفهوم (الثقة) هنا، و(نسبية) عائدة إلى طبيعة المتكلم بها، بل ثمة إرادة إلى النظر إلى القرآن من خلال مفهوم (العالمية) بما يتضمن -بحسب تصور طيب- قابلية واسعةً من التأويلات والتفسيرات، ولذا يتحدث بعد أسطر قلائل عن حالةٍ من القطيعة الحادة التي يريد إقامتها بين القراءات المتقدمة للوحي والقراءة اللاحقة، فيقول:

(إننا نجد أو يجب أن نجد نصوصاً حديثية أخرى تلح على وجهة نظر تقوم على التبصر والتعقل والانفتاح في "قراءة القرآن" وفي تلقي الأثر: إن "العنعنة" وحدها ليس من شأنها إلا أن تنتج أشخاصاً إمّعات، يقتاتون مما يقدمه الآخرون إليهم. وهكذا، فقد أضحى منطقياً وضرورياً أن يميز النبي المجرب بين "العلماء" و"السفهاء": "إن العلماء همتهم الرعاية، وإن السفهاء همتهم الرواية")(٣).

---

(١) المحاكمة والإرهاب، ص ٣٢.
(٢) النص القرآني ٢٧٠.
(٣) النص القرآني ٢٧٠.

النص المفتوح أساس القراءة الجديدة:

ويمكن القول بأن الأصل الذي تقوم عليه مدارس تجديد القراءة كافة هو جعل الوحي نصاً مفتوحاً غير خاضع لمعنى محدد، بل هو فضاء لمعانٍ وتأويلات متكاثرة متعددة، ومن ثم فلكل قارئ تجربته الخاصة مع الوحي وله فهمه الخاص، يقول محمد أركون مثلاً:

(القرآن نص مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائي و"أرثوذكسي")[1].

ويقول أيضاً:

(إن الفكر الأصولي-السلفي يعتقد بإمكانية فك لغز اللغة الدينية (=كلام الله بالذات) أو تفسيرها وفهمها إذا ما سيطرنا على النحو العربي وعلم المفردات والبلاغة وعلم المعنى: أي مختلف العلوم الخاصة باللغة العربية، إن هذا الفكر يجهل بطبيعة الحال أن كل مستويات التحليل اللغوي هذه تعتمد نظرية الروابط المعتمدة بين اللغة والفكر)[2].

ويقول طيب تزيني مؤكداً على هذه المعاني:

(أمامنا بنية نصية تعلن عن أنها مفتوحة، "غير مشرنقة"، تثير "القارئ الراسخ في العلم" باتجاه مساءلتها والحوار معها، وتخلق له فضاءات ذهنية بعيدة، من شأنها أن تقدم له إمكانات معينة للمحافظة على الحد الضروري من توازنه مع عصره. ومن ثم، فهي على هذه الطريق تتيح له احتمالات قد تجعله

---

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ١٤٥.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ٢٤.

يكتشف فيها مسوغاً لموقف اجتماعي أو سياسي أو ايديولوجي خفيّ أو معلن يأخذ به جزءاً أو كلاً، وينافح عنه، دون أن يعني ذلك -بالنسبة إليه- الخروج أو احتمال الخروج من دائرة انتمائه للنص القرآني. بل إننا فضلاً عن ذلك، نرى (=نقرأ) في النمط القرائي المذكور وعلى الصعيد الإبيستيمولوجي ميلاً إلى المماهاة بين الله والراسخين في العلم، مما يشي بلحظة مكثفة ومثيرة من جدلية اللاهوت والناسوت، ومن ثم من نزعة إنسانية مستنيرة)[1].

ويقول أيضاً كاشفاً عن رغبة الوحي ذاته في التعاطي معه بهذا النفس التأويلي المفرط:

(إن صيغة التأويل تلك الملتبسة -بحالتيها المذكورتين- تبرز هنا، بمثابتها سمة ثالثة للنص القرآني والحديثي، أسهمت -بقوة ملحوظة وعبر جل الفرقاء- في إحالته إلى موضوع بحث نقدي، بقدر أو بآخر، ومن ثم في اختراقه بنيوياً ووظيفياً. فهو (أي النص المعني) لم يقدم نفسه من حيث هو بنية ذهنية قابلة للتأويل من داخلها وخارجها ضمن احتمالات متعددة لقراءات متعددة (بما فيها السلفوية - الأصولوية) فحسب، بل إنه هو نفسه إضافة إلى ذلك (وهنا وجه الطرافة البالغة الأهمية) يدعو إلى هذا التأويل من باب التنظير له، ويحرض عليه، وإن كانت هذه الدعوة نفسها مشوبة بالاحتمالية التعددية)[2].

---

(١) النص الديني ٢٨١.

(٢) النص الديني ٢٦٤، وهذا التذييل الذي ختم به العبارة في غاية الطرافة وهو يدل على أحد جوانب الإشكال في تبني مفهوم (النص المفتوح) بإطلاق، إذ هو يجعل من النص دالاً على الشيء ونقيضه فكما أنه يدعو إلى التأويل ويحرض عليه فلا تعدو هذه الدعوة أن تكون قراءة مشوبة بضدها بل باحتمالات متعددة.

ولا تعدو هذه التقريرات بعد فحصها والنظر فيها أن تكون استجلاباً لأسس وأدوات (الهرمينوطيقيا/ فن فهم وتأويل النصوص حداثياً) و(الألسنية الحديثة) و(أركيولوجيا النص) وتطبيقها في عملية فهم القرآن والسنة بادعاء انعدام البراءة في القراءة، ونسبية المعرفة، وموت المؤلف، وخرافة القصدية، ولا نهائية المعنى، وانفتاح النص، وتعددية الفهم، والقراءة الرمزية، والدلالة الإيحائية، والتفتيش في فراغات النص وما بين السطور، والأشكلة والزحزحة.. إلخ، بما يتيح المجال واسعاً لعبثية القراءة بعيداً عن واجبات الاستهداء بالوحي وتطلب مراد الله ورسوله منه.

إن الأمر ببساطة لا يعدو أن يكون في حقيقته تفريغاً لدلالة الوحي من كل معنى وإحالته إلى نص هلامي سيّال يلغي دوره في التوجيه والإرشاد والهداية، بل يلغي الحاجة إلى السعي الجاد في تلمس هذه الهداية إذ هي معدومة أصلاً، يقول حسن حنفي بوضوح شديد أن النص عبارة عن قالب فارغ يستوعب ما يملأ به:

(إن النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها. وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته التي بناء الحياة الإنسانية التي عبر فيها الوحي في المقاصد العامة. ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص. ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به. لا يعني التأويل هنا بالضرورة إخراج النص من معنى حقيقي إلى معنى مجازي لقرينة بل هو وضع مضمون معاصر للنص؛ لأن النص قالب دون مضمون. التأويل هنا ضرورة اجتماعية من أجل تحويل الوحي إلى نظام بتغيير الواقع إلى واقع مثالي. حتى النصوص الجلية الواضحة التي لا تحتاج في فهمها إلى تأويل أو إلى سبب نزول بل إلى مجرد الحدس البسيط، حتى هذه النصوص لفهمها حدساً تحتاج إلى مضمون معاصر يكون أساس الحدس. وبدون هذا المضمون المعاصر لملء النص الجلي لا يمكن رؤيته حدساً)[1].

---

(١) (من العقيدة إلى الثورة ١ المقدمات النظرية) ٣٧٤.

والحق أننا أمام حالة صادمة مكشوفة في كيفية تفاعل الهوى مع الوحي، إذ منطلقات هذه المدرسة منطلقات غير نزيهة ولا موضوعية إذ تطلب مراد المتكلم بالوحي -وهو أصل بدهي في التعاطي مع أي كلام دع عنك التعاطي مع كلام الله الموضوع للهداية- غير حاضر أصلاً في هذه الممارسات العبثية، بل الحاضر مزاج آخر يفعل فعله عند قراءة الوحي، ولذا فالواقع يشهد بأن أولئك لا يتعاملون مع الوحي إلا بوصفه مشكلة يُحتاج إلى التخلص منها بتحييد ما يناسب ذاك المزاج من المعاني عبر إخضاع الوحي للتحليل السيميائي الألسني، والمقاربات التاريخية السوسيولوجية، ومناهج التفكيك وإعادة البناء، والنظرات المقاصدية، وغير ذلك.

ركام القراءة الجديدة:

ويكفي أن تستعرض جملة من الممارسات التأويلية لهذه المدارس الحداثية لتعرف حجم العبث الذي تمت ممارسته تحت ذريعة إعادة قراءة الوحي وتجديد التراث.

فباسم تجديد القراءة تم العبث بأحكام الحدود كإنكار حد الرجم وحد الردة واستبدال القطع في حد السرقة بالسجن وغير ذلك، كما تم العبث بأحكام الأسرة كنظام القوامة، ونظام الطلاق، ونظام الحضانة، ونظام التعدد، وحرمة الإجهاض، وكذلك تم العبث بأحكام المواريث بالتسوية مطلقاً بين الذكر والأنثى في الميراث، ولم يسلم من هذا العبث حتى أحكام التعبد كالصلاة والزكاة والصيام والحج، بل ولا الأحكام العقدية المتعلقة بمجال الإلهيات أو النبوات أو مباحث الإيمان والكفر ومآل أهل الكتاب والكفار في الآخرة، والموقف من تاريخية القصص القرآني، والموقف من المغيبات كالعرش والكرسي والملائكة والجن والشياطين والصراط والسجلات وغير ذلك فكلها لا تعدو أن تكون تصورات أسطورية. . . إلخ.

ويمكن الوقوف على تفاصيل هذه التحريفات منسوبة إلى أصحابها في الرسالة القيمة للدكتور خالد السيف (ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر . . دراسة نقدية إسلامية)، والتي كشف فيها تاريخ هذه الظاهرة، وأهم رموزها وشخصوها، والأصول التي تأسست عليها، ومجالات عملها، مع رؤية نقدية معمقة حولها. وكذلك يمكن الرجوع إلى كتاب الدكتور أحمد الطعان والمعنون (العلمانيون والقرآن الكريم . . تاريخية النص) وهو كتاب موسوعي ضخم في معالجة جوانب متعدد من هذه الظاهرة العبثية الحديثة، وقد بث في ثنايا بحثه جملة واسعةً من النماذج العملية لهذه الممارسة العبثية، وسرد تحت عنوان (الإسلام العلماني الجديد)[1] عدداً لا بأس به من المفاهيم والعقدية والفقهية والتي تم إعادة قراءتها وفق الذهنية العلمانية/ الحداثية، فأسوق مقتبساً ما ذكره بمتنه وحواشيه مع الاعتذار للقارئ عن طول هذا النص المقتبس لكن آثرت أن لا أخلي المقام من ذكر هذه الشواهد والأمثلة لمخرجات القراءة الحداثية للوحي ليُعلم تماماً حجم الجناية والعبث الذي تمت ممارسته باسم تجديد التراث وإعادة القراءة.

(فالشهادتان في الدين العلماني الجديد ليس لهما مدلول إيماني لأنه "في حقيقة الأمر وطبقاً لمقتضيات العصر لا تعني الشهادة التلفظ بهما أو كتابتهما، إنما تعني الشهادة على العصر . . . ليست الشهادتان إذن إعلاناً لفظياً عن الألوهية والنبوة، بل الشهادة النظرية والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ"[2].

أما الجزء الثاني من الشهادة فليس من الإسلام لأنه أضيف إلى الأذان فيما بعد إذ كان الإسلام في البداية دعوة إلى لقاء لكل الأديان[3].

---

(١) العلمانيون والقرآن الكريم "تاريخية النص" ٨٣٢-٨٤١.

(٢) انظر: د. حسن حنفي "من العقيدة إلى الثورة" ١/ ١٧ وانظر: أبو طالب حسنين "التأويل في مصر" ص ٣٣٩.

(٣) انظر: الصادق النيهوم "صوت الناس، محنة ثقافة مزورة" ص٢٥.

- والصلاة مسألة شخصية[١]، وليست واجبة[٢]، وفرضت أصلاً لتليين عريكة العربي، وتعويده على الطاعة للقائد[٣]، وتغني عنها رياضة اليوغا وهو ما غفل عنه الفقهاء[٤].

- والزكاة أيضاً ليست واجبة وإنما هي اختيارية[٥]، كما أنها لا تؤدي الغرض لأنها تراعي معهود العرب في حياتهم التي كانوا عليها " فهي تمس الثروات الصغيرة والمتوسطة أكثر مما تمس الثروات الضخمة. . . ولم توضع للحد من الثروات الكبيرة القائمة على الربح المرتفع، فهذه لم تكن معهود العرب زمن النبوة. . . ولذلك فالزكاة وحدها لا يمكن أن تنال شيئاً من الفوارق الطبقية الكبيرة لأنها وضعت أصلاً لمجتمع ليس فيه مثل هذه الفوارق الطبقية الكبيرة "[٦]. إن الزكاة مقدمة يحثنا فيها الإسلام على الوصول إلى الشيوعية المطلقة[٧].

- والصوم كذلك ليس فرضاً وإنما هو للتخيير[٨]، وهو مفروض على العربي فقط؛ لأنه مشروط بالبيئة العربية ولذلك فالصوم بالنسبة للمسلم غير العربي مجرد دلالة وعبرة دينية[٩]. بل إن الصوم يحرم على المسلمين في العصر الحاضر لأنه يقلل الإنتاج[١٠].

---

(١) انظر: عبد الرزاق هوماس "القراءة الجديدة" ص ١٢٩، ١٦٩ ينقل عن أركون في مصدر أجنبي له.
(٢) انظر: د. عبد المجيد الشرفي "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ص٦٣.
(٣) انظر: د. عبد الهادي عبد الرحمن "سلطة النص" ص ١١٠، ١١١.
(٤) انظر: الصادق النيهوم "الإسلام في الأسر" ص ١٢٧، ١٣٤.
(٥) انظر: د. عبد المجيد الشرفي "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ص ٦٣ وانظر: العشماوي "جوهر الإسلام" ص ٧، ٨، ٧٩، ٨٠.
(٦) د. الجابري "وجهة نظر" ص ١٥٠ - ١٥١.
(٧) انظر: محمد محمود طه "الرسالة الثانية" ص ١٥٥، ١٦٤.
(٨) انظر: د. الشرفي "لبنات" ص١٧٣ فما بعد وانظر للشرفي "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ص٦٣، ٦٤.
(٩) انظر: د. عبد الهادي عبد الرحمن "سلطة النص" ص ١٠٩.
(١٠) هذا ما أعلنه الرئيس التونسي الأسبق "بورقيبة" وألزم به الشعب التونسي انظر "تونس الإسلام الجريح" لمحمد الهادي مصطفى الزمزمي ص ٤٨، ٤٩ نقلاً عن الدكتور القرضاوي "التطرف العلماني في مواجهة الإسلام" ص ١٤٤.

- أما الحج كذلك فهو من الطقوس الوثنية الميثية العربية القديمة التي أقرها الإسلام مراعاة لحال العرب (١)وما هو إلا تعبير عن الحنين إلى أسطورة العود الأبدي (٢)، وإعادة إحياء لتلك التجربة الجنسية الدينية المقدسة التي تمت بين آدم وحواء، والحج العربي العاري في الجاهلية يؤكد المشاركة في الجنس بين الألوهية والبشر(٣). كما أن تحويل القبلة والحج تعبير عن الرغبة في تعريب الإسلام وتأكيد عروبيته (٤). وليس من الضروري أن يقام بطقوسه المعروفة إذ يغني عنه الحج العقلي أو الحج الروحي(٥).

وهكذا تُمَيَّع كل الشعائر الإسلامية وتعتبر طقوساً وثنية تحدرت إلى القرآن من البيئات والأمم السابقة والجاهلية (٦)، وقد مارس الفقهاء دورهم في تقنينها(٧) بعكس الرسالة التي تميزت في هذا الشأن بمرونة ولكن الفقهاء ألغوا هذه المرونة(٨). إن تحقيق الإسلام لمهمته الروحية قد يحصل دون أن تؤدى الطقوس والشعائر بالضرورة(٩) فقد

---

(١) انظر: د. الشرفي "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ص ٦٥ وانظر: طيب تيزيني "النص القرآني" ص ١٥٤، ١٥٥ وانظر: تركي علي الربيعو "العنف والمقدس والجنس" ص ٨٩.

(٢) انظر: الربيعو "العنف والمقدس والجنس" ص ٨٩.

(٣) انظر: الربيعو "السابق" ص ٨٩ وانظر: القمني "الأسطورة والتراث" ص ١٦٥.

(٤) انظر: عبد الهادي عبد الرحمن "سلطة النص" ص ١٠٦.

(٥) انظر: أركون "مجلة الكرمل" العدد ٣٤/ ١٩٨٩ الجزء ١ ص ٢٣ فصيلة تصدر عن الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين مؤسسة بيسان للصحافة والنشر والتوزيع - قبرص- وانظر: خالد السعيداني "إشكالية القراءة" ص ٣٧ وانظر: رمضان بن رمضان "خصائص التراث" ص ١٠٨، ١٠٩، ١٢٤. يعتبر أركون الحج العقلي ينتمي إلى القرآن الكريم أو على حد تعبيره إلى "الحدث القرآني" أما الحج الشرعي فينتمي إلى تأطيرات الفقهاء المغلقة الأرثوذكسية أو ما يسميه "الحدث الإسلامي" وهو يستعير المصطلح من التوحيدي الذي ألف كتاباً بعنوان "الحج العقلي إذ ضاق الفضاء عن الحج الشرعي كما يذكر أركون نفسه. راجع "المصادر السابقة".

(٦) انظر: طيب تيزيني "النص القرآني" ص ١٥٤، ١٥٥.

(٧) انظر: أركون "تاريخية الفكر" ص ٨١.

(٨) انظر: الشرفي "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ص ١٢١.

(٩) انظر: أركون "قضايا في نقد العقل الديني" ٣٦.

أصبحت المساجد أوكار الإرهاب[1]، وبرزت معالم التخلف ومظاهره في تنامي التدين الشخصي كما هو واضح في صفوف المصلين، والحجاب واللحى[2].

إن علامات الاستسلام تتجلى في ممارسة الشخص للصلاة والزكاة وهما عملان يقدمهما القرآن على أساس أنهما محض دينيين، ولكن لا يغيب عن أنظارنا أن لهما وظيفة حاسمة من حيث الدمج الاجتماعي والسياسي للفرد، ولهما وظيفة في كسر العصبيات والتضامنات التقليدية[3]، ونحن اليوم مدعوون لإعادة النظر في الفرائض والعبادات وسؤال أهل الخبرة والاختصاص عن فوائد الصيام وأضراره اقتصادياً وصحياً[4].

وهكذا يُطمس الإسلام الرباني الذي أُرسل به محمد ﷺ، ويبرز الإسلام العلماني المخترع بأركانه الجديدة العصرية المفتوحة، والقابلة لكل الأفهام والتأويلات، والتي لم تتوقف عند هذا الحد؛ لأنه لا حدود يمكن الوقوف عندها في الخطاب العلماني.

فالإيمان أيضاً ليس هو الإيمان المحمدي الذي يقوم على ستة أركان "الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره" وإنما "هناك تغيُّر جذري في المفهوم الإيماني نفسه، وفي وسائل تحققه اليقينية، ليست القضية الآن في السجود لصنم أو اتخاذ أرباب أو ممارسة علاقات فلكية أو أبراجية معينة. . . المشكلة الإيمانية الآن في توجه الإنسان كلياً نحو الاتحاد بالطبيعة عبر منهجية العلم بديلاً عن التوجه إلى الله كونياً عبر منهجية الخلق. . . فالإيمان في عصرنا يعني الانتقال إلى إدراك عميق لمنهجية الخلق والتكوين كما يوضحها الله في القرآن، وهي مرحلة إيمانية لم

(١) انظر: "الفاشيون والوطن" ص ٢٠٠.

(٢) انظر: العظمة "العلمانية تحت المجهر" ص ١٨١.

(٣) انظر: أركون "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" ص ١٧.

(٤) انظر: حسين أحمد أمين "الاجتهاد في الإسلام" ص ٢٣ نقلاً عن د. عمارة "الإسلام بين التزوير والتنوير" ص ٢١٨.

يصلها من قبل إلا من الذين اصطفاهم الله "(١).

وأصبحت الحداثة تفرق بين إيمان جديد وإيمان تقليدي فالإيمان الحديث "يقبل إعادة النظر حتى في الأصول الأولى من أجل انتهاكها وإعادتها إلى المشروطيات المشتركة للجدلية الاجتماعية، وهو ما ندعوه بأرخنة الأصول الأولى للأديان التوحيدية، أي الكشف عن تاريخيتها المحجوبة أو المغطاة بستار كثيف من التقديس والتعالي "(٢).

إن الإيمان بالمعنى الحديث يقبل حتى فكرة موت الله وغياب الله عن العالم، وإن كانت هذه الفكرة تصدم الشرائح الكبيرة المؤمنة بالمعنى التقليدي(٣). وبناءً على هذا المفهوم الجديد للإيمان الأركوني فإن كل الذين اعتُبروا ملحدين في التاريخ الإسلامي أو الغربي يمكن اعتبارهم مؤمنين لأنهم لهم إيمانهم الخاص، وهم لا يمكن أن يخرجوا عن الإسلام وإنما عن فهم ضيق قسري له، وقد كانت لهم طقوسهم وشعائرهم الخاصة(٤).

ومن هنا يكفي أن يتحقق في الإيمان المعاصر عند طائفة من العلمانيين ركنان فقط هما الإيمان بالله واليوم الآخر(٥)، وعند آخرين "الإيمان بالله والاستقامة"(٦)،

---

(١) انظر: أبو القاسم حاج حمد "العالمية الإسلامية الثانية" ٢/ ٤٩٧، ٤٩٨ وانظر: "البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص البشري" ١١٦.

(٢) انظر: أركون "من القرآن إلى التفسير الموروث" ص ٨٣، ٨٤.

(٣) أركون "قضايا في نقد العقل الديني" ص ٢٠٧. يميز أركون أيضاً بين ثلاثة أنواع من الإيمان: الإيمان التقليدي البسيط والإيمان الواعي التاريخي، والإيمان الأسطوري العاطفي، أو الإيمان الحق والإيمان الباطل الزائف انظر: أركون "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي" ٥٠ - ٥١.

(٤) انظر: أركون "مجلة الكرمل" ص ٣٩ عدد ٣٤/ ١٩٨٩ م.. وانظر: "من فيصل التفرقة إلى فصل المقال" ص ٩.

(٥) انظر: محمد شحرور "نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي" ص ٣١ والدكتور حامد طاهر يكرر ذلك كثيراً في كلية دار العلوم.

(٦) انظر: العشماوي "جوهر الإسلام" ص ١٠٩، ١٢١.

والقصد من ذلك هو إدخال النصارى واليهود في مفهوم الإيمان والإسلام، واعتبارهم ناجين يوم القيامة، ويُستدل لذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢][1].

وعند طائفة ثالثة يُفتح المجال للكونفوشيوسية، والبوذية وكل الأديان الوضعية للدخول في سفينة النجاة العلمانية[2]؛ لأنه يعسر على المؤمن في عالم اليوم أن يهمل التحديات التي تمثلها الأديان الأخرى المخالفة لدينه الموروث، فليس من الحكمة الإلهية أن أحكم أنا المسلم على ثلاثة أرباع البشرية من معاصري غير المسلمين بالذهاب إلى الجحيم، وبالتالي أليست الحقيقة التي أؤمن بها نسبية؟![3].

وهكذا بالتوازي مع تغير مفهوم الإيمان يتغير معه مفهوم الإلحاد أو الشرك فكما أصبح الإلحاد عند نيتشة وماركس وفيورباخ نظرية للتحرير[4] يصبح كذلك عند المفكرين العرب "الإلحاد هو التجديد لأنه يطابق الواقع ووعي بالحاضر ودرء للأخطار ومرونة في الفكر ... إن الإلحاد هو المعنى الأصلي للإيمان لا المعنى المضاد، والإيمان هو المعنى الذي توارده العرف حتى أصبح بعيداً للغاية عن المعنى الأصلي، إن لم يكن فقداً له ... لأن الإيمان تغطية وتعمية عن شيءٍ آخر مخالف لمضمون الإيمان، والإلحاد هو كشف القناع وفضح النفاق"[5]. والشرك بالله عز وجل لم يعد هو التوجه بالعبادة إلى غير الله عز وجل، وإنما أصبح يعني الثبات في هذا الكون المتحرك، وعدم التطور

---

(١) انظر: السابق ص ١٢٧ وله: "أصول الشريعة" ص ١٠٠.
(٢) انظر: د. أركون "نافذة على الإسلام" ص ٦٠ وله أيضاً "الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد ص ٨٤.
(٣) انظر: د. عبد المجيد الشرفي "لبنات" ص ١٠١.
(٤) انظر: كوليز "الله في الفلسفة الحديثة" ص ٣٣٣، ٣٣٤.
(٥) د. حسن حنفي "التراث التجديد" ص ٥٤.

بما يتناسب مع الشروط الموضوعية المتطورة دائماً، فالتخلف شرك والتقدم توحيد[1].

إن التوحيد هو توحيد الأمة والفكر وليس توحيد الآلهة: ﴿**أَجَعَلَ الآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ**﴾ [ص: ٥][2].

ولكن لا يجب أن نفهم أن الله عز وجل في الإيمان الجديد هو الله الذي يؤمن به المسلمون والموصوف في القرآن الكريم بكل صفات الكمال وإنما الله يعني الإنسان، وصفاته جميعها حتى صفة الوجود تعني الوجود الإنساني[3]. الله الجديد [سبحانه وتعالى] هو: الدافع الحيوي، التقدم، الحرية، الطبيعة، الخبز، الحب[4] أو هو الأمل بالعدالة والحرية والمساواة[5].

كذلك لا يجب أن نفهم أن اليوم الآخر في الدين العلماني الجديد هو نفسه الذي تؤمن به الأمة فإن الغيبيات عموماً كالعرش والكرسي والملائكة والجن والشياطين والصراط والسجلات وغير ذلك ليست إلا تصورات أسطورية[6]. وإن فكرة اليوم الآخر في أساسها نشأت في منظور بعض العلمانيين مع عبادة الشمس لدى المصريين،

---

(١) انظر: د. شحرور "الكتاب والقرآن" ص ٤٩٦ وانظر: الشيخ عبد الرحمن حبنكة الميداني و"التحريف المعاصر في الدين" ص ٢٠٢.

(٢) انظر: د. حسن حنفي "حوار المشرق والمغرب" ص ٥٤ - ٥٧ والاستشهاد بالآية منه طبعاً.

(٣) انظر: د. حسن حنفي "من العقيدة إلى الثورة" ٢/ ٩٢ - ٩٣، ١١٢ -١١٣. "الصفات في الإنسان على الحقيقة وفي الله على المجاز" ٢/ ٦٠٢ وانظر ٢/ ٦٠٤ ٢/ ١١٢ - ١١٣، ١١٤، ٦٣٠، أما أن تكون الصفات في الله على الحقيقة وفي الإنسان على الحقيقة فهو مستحيل بنظر د. حنفي. انظر: السابق ٢/ ٦٠١ وانظر: التأويل في مصر ص ٣٤٧ فما بعد.

(٤) انظر: حسن حنفي "حوار المشرق والمغرب" ص ٧٢.

(٥) انظر: أركون "قضايا في نقد العقل الديني" ص ٢٨٢ وانظر: نوال السعداوي "المرأة والدين والأخلاق" ص ٥٠.

(٦) انظر: نصر حامد أبو زيد "النص، السلطة، الحقيقة" ص ١٣٥.

ونشأت فكرة الخلود مع الدين الرسمي أو دين الدولة[١] أي أن العالم الآخر أسطورة ولدها الكهنة ليسيطروا على الناس ويحكموهم[٢].

والكتب المقدسة بما فيها القرآن تنكر العالم الغيبي؛ لأن الغيب في القرآن هو المستقبل فهو الوحيد الغائب، وأصبح من الممكن أن يُوصَل إليه بقليل من المنطق والحساب[٣]. إن عالم الغيب الجديد لم يعد رهناً بما يقوله الكهنة، ولم يعد خارجاً عن سنن الطبيعة، وصار قابلاً للتفسير العلمي[٤]. إن البعث ليس في السماء، إنه في المستقبل على الأرض، ولا يحتاج إلى دليل مشاهد ملموس، إن الدين لا يتحدث عن الموتى ولا يُكلم الناس الحاضرين عن عالم غير حاضر[٥].

البعث الذي يريده القرآن والنبي ﷺ ليس هو البعث بعد الموت، وإنما هو البعث من عالم الطفولة والتخلف إلى عالم التقدم والوعي، البعث من الحياة الغريزية الطفولية الغائبة في ظلام الوعي إلى عالم العقل الحاضر في ضوء الصحوة واليقين. إن العرب أساءوا الفهم فحولوا الجدال إلى عالم الأموات، وتحدوا الرسول لكي يحيي أمامهم رجلاً ميتاً، ولو كان الرسول ﷺ يريد من العرب أن يؤمنوا بالبعث بعد الموت فقط لقبل هذا التحدي وسكت، لكن الرسول كان يدعو العرب إلى الإيمان بالبعث في هذه الحياة، بإعادة الوعي إلى جيل غائب عن عالم الوعي[٦].

إن المرء لكي يكون مسلماً لا يحتاج إلى الإيمان بالجن والملائكة، فالإيمان ما وقر

---

(١) انظر: مراد وهبة "ملاك الحقيقة" ص ٢٩٩.
(٢) انظر: الصادق النيهوم "الإسلام في الأسر" ص ٨٢.
(٣) انظر: السابق ص ٨١.
(٤) انظر: السابق ص ٨٢.
(٥) انظر: السابق نفسه.
(٦) انظر: النيهوم "السابق" ص ١٠٦، ١٠٧.

في القلب وصدقه العمل[1]. ولا يحتاج للفرائض الشعائرية أو القبول الساذج للحياة الآخرة[2].

"قد لا يكون البعث واقعة مادية تتحرك فيها الجبال وتخرج لها الأجساد بل يكون البعث هو بعث الحزب وبعث الأمة وبعث الروح فهو واقعة شعورية تمثل لحظة اليقظة في الحياة في مقابل لحظة الموت والسكون"[3]. "إن أمور المعاد في نهاية الأمر ما هي إلا عالم بالتمني عندما يعجز الإنسان عن عيشه بالفعل في عالم يحكمه القانون ويسوده العدل، لذلك تظهر باستمرار في فترات الاضطهاد وفي لحظات العجز وحين يسود الظلم ويعم القهر كتعويض عن عالم مثالي يأخذ فيه الإنسان حقه... أمور المعاد في أحسن الأحوال تصوير فني يقوم به الخيال تعويضاً عن حرمان في الخبز أو الحرية، في القوت أو الكرامة"[4].

إن "الجنة والنار هما النعيم والعذاب في هذه الدنيا وليس في عالم آخر يحشر فيه الإنسان بعد الموت، الدنيا هي الأرض، والعالم الآخر هو الأرض، الجنة ما يصيب الإنسان من خير في الدنيا، والنار ما يصيب الإنسان من شر فيها"[5]، "أمور المعاد هي الدراسات المستقبلية بلغة العصر والكشف عن نتائج المستقبل ابتداء من حسابات الحاضر"[6]. أما الحور العين والملذات فهي تعبير عن الفن والحياة بدون قلق[7] وأما

---

(١) انظر: حنفي "في فكرنا المعاصر" ص ٩٣.
(٢) انظر: أركون ص ٨١.
(٣) د. حنفي "من العقيدة إلى الثورة" ٤/ ٥٠٨. وانظر أبو طالب حسنين "التأويل في مصر ص ٣٧٤.
(٤) د. حنفي "من العقيدة إلى الثورة" ٤/ ٦٠٠.
(٥) د. حنفي "من العقيدة إلى الثورة" ٤/ ٦٠١.
(٦) د. حنفي "من العقيدة إلى الثورة" ٤/ ٦٠٥.
(٧) انظر: تركي علي الربيعو "العنف والمقدس والجنس" ص ١٤٠ - ١٤١.

الوطء فهو تعبير عن عقلية ذكورية جامحة إلى السيطرة[1]).

وأصدق القارئ بأني غير متحمس كثيراً لتقديم رؤية نقدية مفصلة لاتجاهات تجديد التراث وإعادة القراءة؛ لاعتبارين أساسيين:

الأول: أن دائرة الجدل بين الاتجاه الإسلامي والاتجاه العلماني هنا يدور حول مسألة بدهية: بين رؤية تجعل للنص معنى شرعياً معتبراً يجب السعي في تطلبه، وبين رؤية تحاول إلغاء قصدية الوحي بإلغاء المعنى. والتدليل على صوابية الرؤية الإسلامية هنا في مقابل الرؤية العلمانية أوضح وأجلى من أن يتطلب له تفاصيل الأدلة. وكم من جدل في البدهيات يفضي إلى إضعاف بدهيتها عند البعض، ويعطي انطباعاً متوهماً بدخولها في دائرة الظنيات.

الثاني: أن الدراسات العلمية المعمقة والجادة لهذا الاتجاه متوافرة بحمد الله، ويمكن الرجوع إليها لبناء تصور متكامل حول طبيعة هذا الاتجاه والرؤية النقدية له لمن كان راغباً فيه، فمن تلك الكتابات:

- ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر لخالد السيف.
- الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم للجيلاني مفتاح.
- العلمانيون والقرآن الكريم.. تاريخية النص لأحمد الطعان.
- القرآن وأوهام القراءة المعاصرة لجواد عفانة.
- تهافت القراءة المعاصرة لمنير الشواف.
- القرآن الكريم والقراءة الحداثية للحسن العباقي.
- القراءة الجديدة للنص الديني لعبد المجيد النجار.

---

(١) انظر: السابق ص ١٣٢، ١٣٨.

- بدعة إعادة فهم النص لمحمد المنجد.

- تأويل النص القرآني بين الحداثة والمعاصرة لعبلة عميرش.

- التيار العلماني وموقفه من تفسير القرآن الكريم (عرض ونقد) لمنى الشافعي.

- دعوى القراءات المعاصرة للقرآن الكريم: دراسة تحليلية نقدية لأحمد بشير قباوة.

- خطابات دعوى فلسفة التأويل الهرمنيوطيقي للقرآن الكريم لفهمي سالم زبير.

- العلمانيون والقرآن لصلاح يعقوب.

- القراءة المعاصرة تحت المجهر لسليم الجابي.

- القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان لأحمد عمران.

- القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير لمحمد محمود كالو.

- النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر لقطب الريسوني.

- القراءة المعاصرة مجرد تنجيم.. كذب المنجمون ولو صدقوا لسليم الجابي.

- الماركسلامية والقرآن لمحمد صياح المعرواي.

- الأسس الخاسرة للقراءة المعاصرة لمأمون الجويجاني.

- الإشكالية المنهجية في القرآن والكتاب.. دراسة نقدية لماهر المنجد.

- بيضة الديك.. نقد لغوي لكتاب: الكتاب والقرآن ليوسف الصيداوي.

- القرآن والتفسير العصري.. هذا بلاغ للناس لبنت الشاطئ عائشة عبدالرحمن.

- ذاك رد؟!! عن قراءة معاصرة للكتاب والقرآن لنشأة محمد رضا ظبيان.

- قراءة علمية للقراءات المعاصرة لشوقي أبو خليل.

- العبث بالمفاهيم.. دراسة نقدية في الكتاب والقرآن للسيد عمر.

- الإنسان والقرآن وجهاً لوجهٍ.. التفاسير القرآنية المعاصرة قراءة في المنهج لأحميدة النيفر.

- التفسير والمفسرون في العصر الحديث.. عرض ودراسة مفصلة لأهم كتب التفسير المعاصر لعبد القادر محمد صالح.

وأختم هذه الفقرة بقرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، مما له صلة بهذه الفقرة:

(قرار رقم ١٤٦ (٤ / ١٦)

بشأن القراءة الجديدة للقرآن وللنصوص الدينية

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته السادسة عشرة بدبي (دولة الإمارات العربية المتحدة) ٣٠ صفر - ٥ ربيع الأول ١٤٢٦هـ، الموافق ٩ - ١٤ نيسان (إبريل) ٢٠٠٥م.

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع القراءة الجديدة للقرآن وللنصوص الدينية، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله،

قرر ما يلي:

أولاً: إن ما يسمى بالقراءة الجديدة للنصوص الدينية إذا أدت لتحريف معاني النصوص ولو بالاستناد إلى أقوال شاذة بحيث تخرج النصوص عن المُجمع

عليه، وتتناقض مع الحقائق الشرعية يُعد بدعة منكرة وخطراً جسيماً على المجتمعات الإسلامية وثقافتها وقيمها، مع ملاحظة أن بعض حملة هذا الاتجاه وقعوا فيه بسبب الجهل بالمعايير الضابطة للتفسير أو الهوس بالتجديد غير المنضبط بالضوابط الشرعية.

وتتجلى بوادر استفحال الخطر في تبني بعض الجامعات منهج هذه القراءات، ونشر مقولاتها بمختلف وسائل التبليغ، والتشجيع على تناول موضوعاتها في رسائل جامعية، ودعوة رموزها إلى المحاضرة والإسهام في الندوات المشبوهة، والإقبال على ترجمة ما كتب من آرائها بلغات أجنبية، ونشر بعض المؤسسات لكتبهم المسمومة.

ثانياً: أصبح التصدي لتيار هذه القراءات من فروض الكفاية، ومن وسائل التصدي لهذا التيار وحسم خطره ما يلي:

* دعوة الحكومات الإسلامية إلى مواجهة هذا الخطر الداهم، وتجلية الفرق بين حرية الرأي المسؤولة الهادفة المحترمة للثوابت، وبين الحرية المنفلتة الهدامة، لكي تقوم هذه الحكومات باتخاذ الإجراءات اللازمة لمراقبة مؤسسات النشر ومراكز الثقافة، ومؤسسات الإعلام والعمل على تعميق التوعية الإسلامية العامة في نفوس النشء والشباب الجامعي، والتعريف بمعايير الاجتهاد الشرعي، والتفسير الصحيح، وشرح الحديث النبوي.

* اتخاذ وسائل مناسبة (مثل عقد ندوات مناقشة) للإرشاد إلى التعمق في دراسة علوم الشريعة ومصطلحاتها، وتشجيع الاجتهاد المنضبط بالضوابط الشرعية وأصول اللغة العربية ومعهوداتها.

* توسيع مجال الحوار المنهجي الإيجابي مع حملة هذا الاتجاه.

* تشجيع المختصين في الدراسات الإسلامية لتكثيف الردود العملية الجادة ومناقشة مقولاتهم في مختلف المجالات وبخاصة مناهج التعليم.

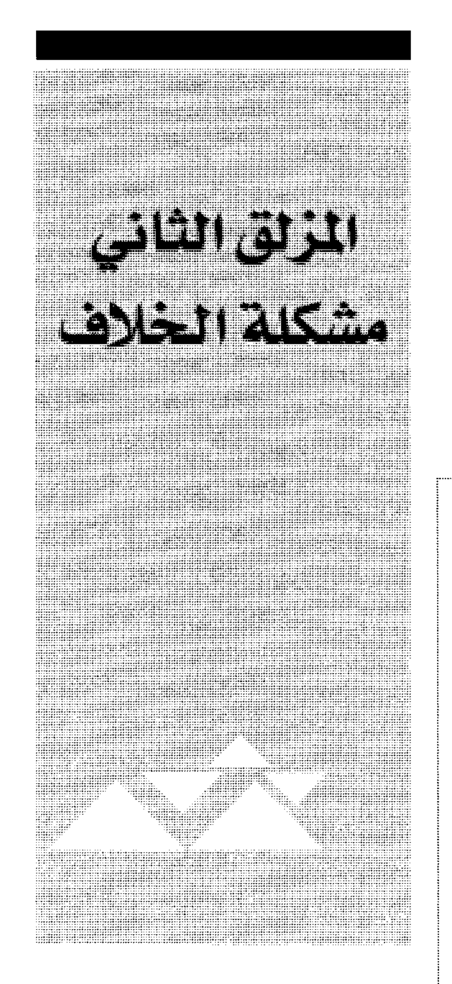
* توجيه بعض طلبة الدراسات العليا في العقيدة والحديث والشريعة إلى اختيار موضوعات رسائلهم الجامعية في نشر الحقائق والرد الجاد على آرائهم ومزاعمهم.

* تكوين فريق عمل تابع لمجمع الفقه الإسلامي الدولي، مع إنشاء مكتبة شاملة للمؤلفات في هذا الموضوع ترصد ما نشر فيه والردود عليه، تمهيداً لكتابة البحوث الجادة، وللتنسيق بين الدارسين فيه، ضمن مختلف مؤسسات البحث في العالم الإسلامي وخارجه.

والله أعلم)[١].

(1) http: //www.fiqhacademy.org.sa

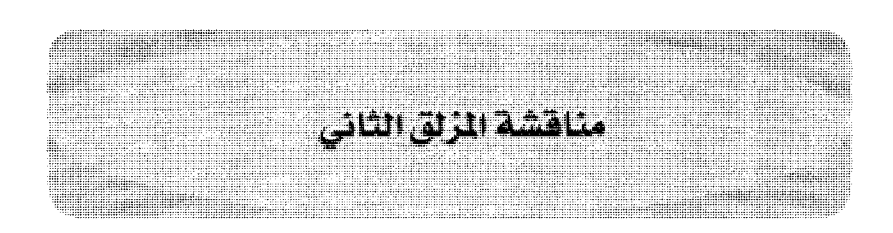




بيان المزلق:

في اختلاف أهل العلم ما يدل على أن مبدأ التسليم ليس بهذا الإحكام أو الحدية التي تصورون، إذ لو كان كذلك لما وقع شيء من ذاك الاختلاف العريض، ولكان من موجب التسليم اتفاق الكل على قولٍ واحدٍ، وهو ما لم يقع فدل على مشروعية الاختلاف، وأنه ناشئ عن معطيات موضوعية صحيحة كتفاوت الأفهام وسعة الاطلاع لا أنه واقعٌ عن زيغ وانحراف وتقصير في مبدأ التسليم ضرورةً. وأيضاً فوجود الاختلاف في مسألة يرفع عنها واجب التسليم ويجعلها مسألة ظنية يتأرجح فيها المسلم بين حق وحق آخر، فبأي حق أخذ فهو إلى خير إن شاء الله.





مناقشة المزلق الثاني

وجه الإشكال هنا ناشئ عن خلل في تصور أنواع الخلاف ودرجاته ورتبه، والموقف الشرعي الصحيح من كل نوع، ومعرفة ماهية التسليم المطلوب حيال كل قسم، ومما يعين في رفع الإشكال هنا استحضار المسائل التالية:

أولاً: الاختلاف سنة ربانية:

مما ينبغي أن يُعلم أن الخلاف بين البشر جميعاً، في دائرته الواسعة -بين أهل الإسلام ومخالفيهم-، أو دائرته الأضيق -بين أهل الإسلام ذاتهم-، حقيقة واقعة، وسنة ربانية ماضية، لا يمكن رفعها، ولا إزالتها، ولا إعدامها من الوجود، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩]، فـ(وقوع الاختلاف بين الناس أمر ضروري لا بد منه لتفاوت إراداتهم وأفهامهم وقدرات إدراكهم)[1]، ولذا فإن التذمر من وجود الخلاف، والحيرة عند كل

---

(١) الصواعق المرسلة ٢/ ٥١٩.

اختلاف، مذهب غير حميد، ومسلك غير رشيد، بل الواجب أن تتفهم طبيعة هذا الخلاف في إطاره الشرعي الصحيح، وتُدرس أسبابه، فإن العلم بها يخفف من حدة الاختلاف، ويحمل المرء على حُسن ظنه في العلماء[1]، ويرفع عنه توهم التعارض بين الإقرار بوجود الخلاف وبين القبول بمبدأ التسليم، ويصونه من الوقوع في فخ اتخاذ اختلاف أهل العلم ذريعةً إلى معارضة مبدأ التسليم، أو إثارة الإشكالات حوله.

ثانياً: منشأ المشكلة الغفلة عن رتب المسائل:

منشأ الإشكال في هذه الشبهة واقعٌ في الحقيقة بسبب عدم استحضار رتب مسائل الخلاف والمنهج الشرعي الصحيح للتعامل معها، إذ المسائل الخلافية ليست على مرتبة واحدة بل هي متفاوتة متباينة فلا يصح والحالة هذه التعامل مع الكل تعاملاً واحداً، فتعطى الأصول أحكام الفروع، وتعطى الثوابت أحكام المتغيرات، بل يجب أن يتعامل التعامل مع كل مسألة بما يليق بها، وبما يناسبها. ومتى ما حصل ذلك، وكان القصد طاعة الله ورسوله، والمتابعة حاصلة للمنهج الشرعي، لم يضر ذلك الاختلاف شيئاً بل يصير سعةً ورحمةً لا فرقةً وعذاباً، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

(والنزاع في الأحكام قد يكون رحمة إذا لم يفض إلى شر عظيم من خفاء الحكم ولهذا صنف رجل كتاباً سماه: كتاب الاختلاف، فقال أحمد سمه: كتاب السعة)[2].

---

(١) ومن الكتب المصنفة في هذا: الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف لابن السيد البطليوسي، ورفع الملام عن الأئمة الأعلام لابن تيمية، والإنصاف في بيان أسباب الاختلاف لولي الله الدهلوي، والخلاف بين العلماء أسبابه وموقفنا منه للشيخ ابن عثيمين.

(٢) مجموع الفتاوى ١٤/ ١٥٩.

(وبهذا يظهر أن الخلاف الذي هو في الحقيقة خلاف ناشئ عن الهوى المضل لا عن تحري قصد الشارع باتباع الأدلة على الجملة والتفصيل وهو الصادر عن أهل الأهواء، وإذا دخل الهوى أدى إلى اتباع المتشابه حرصاً على الغلبة والظهور بإقامة العذر في الخلاف وأدى إلى الفرقة والتقاطع والعداوة والبغضاء لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها وإنما جاء الشرع بحسم مادة الهوى بإطلاق، وإذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا ما فيه اتباع الهوى وذلك مخالفة الشرع، ومخالفة الشرع ليست من الشرع في شيء فاتباع الهوى من حيث يظن أنه اتباع للشرع ضلال في الشرع ولذلك سميت البدع ضلالات، وجاء أن كل بدعة ضلالة لأن صاحبها مخطئ من حيث توهم أنه مصيب)[1].

ومن المهم هنا استحضار هذا التفاوت الواقع في طبيعة المسائل المختلف فيها، وأنها على رتب، وأن:

١) جملة واسعة من الأصول والثوابت مما يدخل في دائرة المعرفة الإسلامية العامة مما يعلمه أهل الإسلام جميعاً ضرورةً، بل يعرفه كثير من الكفار عن دين الإسلام، وهي المعبر عنها بالمعلوم من الدين بالضرورة، هي جزءٌ من الدين الجامع الذي لا يصح الاختلاف فيه، بل يجب قبوله والإيمان به والإذعان له والتسليم لمقتضاه، فلو قدر مخالفة البعض في هذه فالواجب رد هذا الاختلاف رأساً، ولا يصح أن يُلتفت إليه، أو يُتأثر به، أو يُحكى في المسألة خلاف بناءً عليه. وهذه المسائل مما يتفاوت الناس في إدراكها بحسب الأحوال والأزمنة والأماكن، فدائرة العلم بها والإحاطة بها في أماكن العلم ومحال انتشاره أوسع من أماكن اندراس العلم وقلته وخفائه، فكلٌّ يلزمه من ذلك ما يلزمه بحسب حاله، وبحسب الحال يكون العذر وعدم الإعذار في حال الجهل.

٢) ثمة مسائل إجماعية مدركة عند أهل العلم، وهي كاسمها مسائل إجماع، لا يصح فيها خلاف، فمتى ثبت لزم، ولم يجز العدول عنه أو الخروج لرأي شخص كائناً من

---

(١) الموافقات ٥/ ٢٢١.

كان، فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة، والخارج عن قولهم متوعد بقول الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

٣) أما مسائل الخلاف فهي على ضربين:

أ) خلاف سائغ.

ب) خلاف غير سائغ، وذلك لشذوذ في القول، أو بعد عن الدليل، أو ضعف في الاستدلال، وهو المشار إليه في مثل قول ابن الحصار:

فليس كل خلاف جاء معتبراً
إلا خلافٌ له حظٌّ من النظر

فهذا اللون من الخلاف لا يصح الأخذ بالقول المرجوح فيه، ولا العدول عن القول الصحيح الراجح. وله أمارات وعلامات، كالتفرد برأي يخالف المشهور المستقر بين جماهير أهل العلم، أو المخالفة البينة لنص المسألة وهكذا، وهذا اللون من المخالفة هو المسمى عند العلماء بزلة العالم، والتي يحرم متابعته عليها، واعتماد قوله فيها، يقول الإمام الشاطبي مبيناً الموقف الشرعي من زلل العلماء:

(زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة ولا الأخذ بها تقليدًا له وذلك؛ لأنها موضوعة على المخالفة للشرع، ولذلك عدت زلة، وإلا فلو كانت معتدًا بها؛ لم يجعل لها هذه الرتبة، ولا نسب إلى صاحبها الزلل فيها، كما أنه لا ينبغي أن ينسب صاحبها إلى التقصير، ولا أن يشنع عليه بها، ولا ينتقص من أجلها، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحتاً، فإن هذا كله خلاف ما تقتضي رتبته في الدين)[1].

(١) الموافقات ٥/ ١٣٦.

ويقول مبيناً موضوعية السبب في عدم جواز اعتماد مثل هذا الزلل خلافاً في الشرعيات:

(لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاده، ولا هي من مسائل الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهاد، فهو لم يصادف فيها محلاً، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد، وإنما يعد في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوي أو يضعف، وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصادفته فلا، فلذلك قيل: إنه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف، كما لم يعتد السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل، والمتعة، ومحاشي النساء، وأشباهها من المسائل التي خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها)[1].

وقد جرت بين ابن المبارك وبعض أهل الكوفة مناظرة مهمةٌ في شأن النبيذ تؤكد إشكالية اعتماد زلل الفقهاء في الخلاف المعتبر وما تجر إليه من لوازم فاسدة:

(وقد رُوي عن ابن المبارك؛ أنه قال: كنا في الكوفة فناظَرُوني في ذلك -يعني: في النبيذ المختلف فيه-، فقلت لهم: تعالوا فليحتج المحتج منكم عمن شاء من أصحاب النبي ﷺ بالرخصة، فإن لم نبين الرد عليه عن ذلك الرجل بشدةٍ صحت عنه فاحتجوا. فما جاءوا عن واحد برخصة إلا جئناهم بشدة، فلما لم يبق في يد أحد منهم إلا عبد الله بن مسعود وليس احتجاجهم عنه في رخصة النبيذ بشيء يصح عنه. قال ابن المبارك: فقلت للمحتج عنه في الرخصة: يا أحمق! عُدَّ أن ابن مسعود لو كان ههنا جالسًا فقال: هو لك حلال، وما وصفنا عن النبي ﷺ وأصحابه في الشدة، كان ينبغي لك أن تحذر أو تحير أو تخشى. فقال قائلهم: يا أبا عبد الرحمن! فالنخعي والشعبي

---

(١) الموافقات ٥/ ١٣٨.

وسمى عدة معهما كانوا يشربون الحرام؟ فقلت لهم: دعوا عند الاحتجاج تسمية الرجال؛ فرب رجل في الإسلام مناقبه كذا وكذا وعسى أن يكون منه زلة، أفلأحد أن يحتج بها؟ فإن أبيتم؛ فما قولكم في عطاء وطاوس وجابر بن زيد وسعيد بن جبير وعكرمة؟ قالوا: كانوا خيارًا. قال: فقلت: فما قولكم في الدرهم بالدرهمين يدًا بيد؟ فقالوا: حرام. فقال ابن المبارك: إن هؤلاء رأوه حلالًا فماتوا وهم يأكلون الحرام، فبقوا وانقطعت حجتهم)[1].

قال ابن تيمية معلقاً:

(وهذا الذي ذكره ابن المبارك متفق عليه بين العلماء، فإنه ما من أحد من أعيان الأمة من السابقين الأولين ومن بعدهم إلا لهم أقوال وأفعال خفي عليهم فيها السنة وهذا باب واسع لا يُحصى مع أن ذلك لا يَغُضُّ من أقدارهم ولا يُسَوِّغُ اتباعهم فيها، كما قال سبحانه: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩])[2].

وقال الشاطبي:

(والحق ما قال ابن المبارك، فإن الله تعالى يقول: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ الآية. فإذا كان بينًا ظاهرًا أن قول القائل مخالف للقرآن أو للسنة، لم يصح الاعتدادُ به ولا البناءُ عليه، ولأجل هذا ينقض قضاء القاضي إذا خالف النص أو الإجماع، مع أن حكمه مبنيٌّ على الظواهر مع إمكان خلاف الظاهر، ولا ينقض مع الخطأ في الاجتهاد وإن تبين؛ لأن مصلحة نصب

(١) الفتاوى الكبرى / ٩٣٢، والموافقات ٥/ ١٣٧، وإعلام الموقعين ٣/ ٢٨٣، ورواها مختصرة إسحاق بن منصور المروزي في (مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه) برقم ٣٥٣٧، وكذلك البيهقي في السنن الكبرى ١٧٨٧٢.
(٢) الفتاوى الكبرى / ٩٣٢.

الحاكم تناقض نقض حكمه، ولكن ينقض مع مخالفة الأدلة؛ لأنه حكم بغير ما أنزل الله) [1].

وقد حاول الإمام الشاطبي وضع ضابط تقريبي لتحديد هذا اللون من الخلاف غير المعتبر فقال:

(إن له ضابطاً تقريبياً وهو أن ما كان معدوداً في الأقوال غلطاً وزللاً قليل جداً في الشريعة، وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بها قلما يساعدهم عليها مجتهد آخر فإذا انفرد صاحب قول عن عامة الأمة فليكن اعتقادك أن الحق في المسألة مع السواد الأعظم من المجتهدين لا من المقلدين) [2].

أما الخلاف السائغ وهو ما كان واقعاً في مسائل الاجتهاد مما لم يرد فيه نصٌّ أو إجماعٌ، فالواجب فيه التعاذر والتغافر مع تطلب الحق فيه، فإن الحق فيه واحدٌ فمن اجتهد في تلمسه فأصابه فله أجران ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد والخطأ مغفور، وهذا اللون من الخلاف هو الداخل في إطار قاعدة أهل العلم: لا إنكار في مسائل الخلاف، أو كما حرر القاعدة وضبطها ابن تيمية وابن القيم بقولهم: لا إنكار في مسائل الاجتهاد. شريطة أن تكون:

- بواعث تبني الرأي في هذا اللون من الخلاف طلب الحق وإرادة الوصول إلى مراد الله لا تلمس هوى النفس وما يناسب الإنسان.

- سلوك الطريق الشرعية المعتبرة للترجيح بحسب طبيعة الناظر ومعرفته وعلمه.

وإذا كانت المسألة اجتهادية وتوافرت اشتراطات الترجيح الشرعي إخلاصاً ومتابعةً فلا يقال لطرفٍ مجتهدٍ خالف آخر: أين تسليمك للنص؟ بل تسليمه للنص

---

(١) الموافقات ٥/ ١٣٨.
(٢) الموافقات ٥/ ١٤٠.

مع اجتهاده قائم، وإنما وقعت المخالفة هنا للاختلاف في صحة النص أو فهمه أو غير ذلك من المعاني المعتبرة، وفي الجواب عن المزلق الأول تفاصيل ينبغي استحضارها هنا.

ومما ينبغي ملاحظته ومراعاته أن تقسيم المسائل وتنويعها على نحو ما ذكر ليس حاسماً في كل مسألة بحيث يمكن فرز المسائل جميعاً بضابط قطعي، فيتصور الناظر أن حدود هذه الأقسام وأطرافها واقعةٌ على نحو حاسم وقاطع، بل الأمر يتفاوت في تقدير كثير من المسائل من عالم لآخر ومن مسألة لأخرى، فمن مسائل الخلاف مثلاً ما يكاد أن يكون إجماعاً لضعف الخلاف جداً، ومنها ما يتأرجح بين الخلاف السائغ وغير السائغ وهكذا، فالاجتهاد كما قد يقع في عين المسألة فقد يقع أيضاً في تصنيف المسألة وإعطاءها الرتبة اللائقة بها، فلدينا إذن ثلاث دوائر من المسائل:

- مسائل إجماع بلا إشكال.
- مسائل اجتهاد بلا إشكال أيضاً.
- مسائل مشتبهة مختلف في تقدير وزنها الشرعي، وقد يكون الاشتباه في:
- دخولها في منطقة الإجماع أو إلحاقها بمنطقة الخلاف المعتبر.
- دخولها في منطقة الخلاف المعتبر، أو إلحاقها بمنطقة الخلاف الشاذ.

ثالثاً: تفاوت رتب المسائل وضرورة التسليم:

الحديث عن الخلاف وعن رتبه وعن طريقة التعامل معه لا يتعارض مع التأكيد على أهمية التسليم للنص الشرعي، إذ في الحديث عن أهمية التسليم وعظيم مقامه في الشريعة تأكيد على مرجعية الوحي، وعدم صحة معارضة الوحي بأي معارض خارجي كمعقول أو ذوق أو هوى غيره، فمع الإقرار بوجود لون من الاختلاف السائغ المقبول فإن تطلب مراد الله فيه مطلوب أيضاً وتحكيم الشريعة في كل مسألة خلافية

طلباً لحكم الله تعالى واجب شرعي ضروري، وهو مقتضى التسليم، وفيه يقول تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]، ويقول سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

ولا يصح بحال الاتكاء على وجود اختلاف في مسألة لتبرير الانتقاء فيها بالتشهي أو إدخالها في دائرة المباح رأساً، بل الواجب تلمس الأقرب للحق بصدق، مع الإقرار بأن القرب هنا نسبي عائدٌ إلى حال ملتمس الحق، وأن ما يراه أقرب للحق قد لا يكون كذلك في نفس الأمر ولا يضر، شريطة أن تكون المسألة مما يسوغ فيها الخلاف، وأن يتلمس فيها الشخص الحق بصدق مستعملاً ما يناسبه من أدوات الترجيح. فالتسليم يُشكِّل دافعاً إيمانياً للمسلم يدفعه لتحري الحق وتطلب الراجح في المسائل الاجتهادية ويصونه من القراءة الانتقائية وتتبع الرخص.

وعلى هذا يمكن أن يقال: أنه مع الإقرار بأنه لا يصح إنكار المرء على غيره في مسائل الاجتهاد، فليس له أن يترك ما أداه إليه اجتهاده لمحض التشهي أو الهوى أو الكسل أو غير ذلك، بل الواجب عليه التزام ما أداه إليه نظره واجتهاده فمتى ما خالف بفعله اعتقاده، فالواجب عليه أن ينكر على نفسه مخالفة رأيه وليس له أن يقول لنفسه الأمر يسير، ولا إنكار في مسائل الاجتهاد، بل الإنكار على النفس في هذه الصورة واجب، ومن جميل تلخيصات شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان مرجعية الوحي في توجيه خيارات المستفتي قوله:

> **(والعالم إذا أفتى المستفتي بما لم يعلم المستفتى أنه مخالف لأمر الله فلا يكون المطيع لهؤلاء عاصياً، وأما إذا علم أنه مخالف لأمر الله فطاعته في ذلك معصية لله)**[1].

---

(١) مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٦١.

رابعاً: مصادر الاختلاف العلمي بين الاستنباط والتنزيل:

أكثر الاختلافات الواقعة بين أهل العلم له أسبابه العلمية الموضوعية التي أفرزت حالة الاختلاف كتفاوتهم في العلم بوجود النص، أو العلم بصحته، أو معرفة معناه أو غير ذلك. ففي حال لم يعلم العالم بوجود النص فأفتى بخلافه فليس ثمة إخلال بتحقيق مقام التسليم إذ النص الذي يتعين التسليم له مجهول عنده والتكليف الشرعي تابعٌ للعلم، وقل الأمر نفسه في بلوغ الحديث مثلاً لعالم على وجه لا يصح فمن شرط التسليم للنص أن يكون ثابتاً صحيحاً فلما فات العلم به لم يكن للتكليف بالتسليم موضع وهكذا. وإذا تأملت في كثير من اختلافات أهل العلم وجدت أن بعضها ليس راجعاً أصلاً إلى اختلافٍ في وجود النص ولا في صحته ولا في فهمه ولا في كيفية استنباط الحكم منه بل هو راجعٌ إلى أمر آخر خارجٍ عنه، إذ تصرف المفتي في العادة مركب من قضيتين غالباً:

- **حكم شرعي مستنبط.**
- **ثم تنزيل لهذا الحكم على واقعة مخصوصة**[1].

فالفتيا قد يدخل عليها الخطأ إما من قصور في إدراك الحكم، أو خلل في معرفة الواقع، وعليه فالاختلاف الحاصل بين المفتين قد يكون أحياناً في تحرير حكم المسألة بغض النظر عن طبيعة الواقع، وقد يكون في تنزيلها على الواقع، ومنه تعرف أنه يمكن أن يختلف عالمان مع انطلاقهما من الدليل ذاته فهماً واستنباطاً لاختلافهم في تحقيق مناط المسألة في الواقع، فالتسليم في هذه الحالة حاصل للوحي بالصورة ذاتها من الطرفين وإنما وقع الاختلاف لاعتبار آخر.

---

(١) وقد تتجرد من الثاني، إن كان القصد معرفة الحكم فقط، وذلك بحسب السؤال، وطبيعة الاستفتاء.

وبناءً على هذا فمن الفتاوى ما يمكن أن يجهل المستفتي خطأ الحكم المضمن في الفتوى لقصوره عن رتبة الاستنباط، لكنه لا يجهل مخالفة التنزيل للواقع، إما لعلمه بحقيقة الحال والواقع لتعلقه به، وعدم مطابقة الفتيا له، أو لغموض في السؤال أدى إلى إشكال في عملية التنزيل، وقد يكون للمستفتي مزيد اختصاص بعلم الواقعة من المفتي، وهو ما يجعله أقدر على تفهمها، ومعرفة صحة التنزيل من عدمه، والاجتهاد في تحقيق المناط مما يشترك في بعض صوره العامة والخاصة، وفي بعض صوره لا يقدر بعض الخاصة على دقة التنزيل بخلاف بعض العامة للاختصاص، ولا تثريب في ذلك، كتمييز المرأة لدم الحيض مثلاً، ومعرفة المريض للمشقة الواقعة عليه من مرضه، ودراسة القوائم المالية لشركة لمعرفة حكمها وهكذا، فلو قدر أن مفتياً ألزم من جامع زوجته في نهار رمضان بالصوم، وادعى المستفتي عجزه، لم يكن للمفتي أن يلزمه بذلك بل ينتقل به إلى ما دون من صدقة، ويكل أمره وباطنه إلى الله فإن كان صادقاً، وإلا أثم، وسلم المفتي، وكم من مسألة معلقة بالعرف مثلاً يتكلم فيها العالم بوصفه واحداً من أهل العرف فيخالفه غيره بذات الاعتبار، فتحقيق هذا إنما يكون بتحقيق طبيعة الواقعة ومناط الحكم، وعليه فاستبانة الخطأ في مثل هذه الفتاوى قد تتضح بما تقدم، ولا يصح إن اتضح للمستفتي خطأ في التنزيل الأخذ بالفتيا، بل الواجب توضيح الواقع على صورته للمفتي، أو الانتقال لمفت آخر، إذ المقصود ليس العمل بأي فتيا تتيسر، وإنما طلب الفتيا الموافقة لشرع الله والحاصلة في محلها، وليس القصد من هذا التقليل من شأن العلماء أو الطعن عليهم أو تخطئة تنزيلاتهم بإطلاق كلا، وكلا، وإنما القصد وضع الأمر في نصابه الشرعي الصحيح، وبيان وجه من أوجه اختلاف العلماء، وفرق بين فهم النص وفهم الواقع، فكم أحاط شخص بأحدهما ونقص حظه من الثاني، وإن كان حد الكمال الأدنى من هذا وهذا مطلوباً في الإفتاء والله أعلم.

خامساً: خطورة توليد الأقوال:

ومما ينبغي مراعاته كذلك في صلة التسليم بمسائل الخلاف، أن الخلاف المعتبر هو الخلاف الدائر بين أهل العلم وفق ما تقدم من تقريرات، فلا يصح أن تولد أقوال خارج دائرتهم، بل لا يصح أن يولد المتأخر منهم أقوالاً فقهية في مسائل تكلم في عينها الأوائل، فإنه بتقدير اختلاف المتقدمين على قولين في مسألة فهو كالإجماع منهم على انحصار الحق في دائرة هذين القولين، وتجويز إحداث قول ثالث خارجٍ عن أقوالهم هو في حقيقته تجويز أن يكون الحق في المسألة غائباً بالكلية في زمن منَ الأزمان ليدركه المتأخر دون من تقدمه وهو في حقيقته مخالف لمعنى الإجماع الذي لا يكون من الأمة على ضلالة، وقد بشرنا النبي ﷺ بعدم خلو زمانٍ من قائم بالحق: (لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لاَ يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ)[1]، والصحيح أن هذا يتناول الأحكام الفقهية وهو ما نحن بصدد تقريره ويتناول أيضاً تفسير القرآن، ولذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية متعقباً قول من جوز إحداث الأقوال في التفسير دون الأحكام، فقال عليه رحمة الله:

(ولهذا قالوا: إذا اختلف الصحابة على قولين جاز لمن بعدهم إحداث قول ثالث بخلاف الأحكام، فإنهم لا يجوزون إذا اختلفوا على قولين إحداث ثالث؛ لأن اتفاق الأمة على قولين إجماع على فساد ما عداهما، وهذا بعينه وارد في التأويل، فإنه إذا قالت طائفة معنى الآية المراد كذا وقالت طائفة: معناها كذا فمن قال معناها ليس واحداً منهما بل أمر ثالث فقد خالف إجماعهم وقال إن الطائفتين مخطئون. فإن قيل هؤلاء لا يقولون أريد بل يقولون يجوز أن يكون المراد، قيل كلام الصحابة لم يكن بالاحتمال والتجويز، وبتقدير أن يكون

---

(١) رواه مسلم ٥٠٥٩، والترمذي ٢٢٢٩، وابن ماجه ١٠، والإمام أحمد في المسند ٢٢٤٥٦.

كذلك فالاحتمالات[1] إن كان أحدهما مراداً فلم يجمع على ضلال وإن كان المراد هو الاحتمال الثالث المحدث بعدهم فلم يكن فيهما من عرف مراد الله تعالى بل الطائفتان جوزت أن تريد غير ما أراد الله تعالى وما أراده لم يجوزه، وهذا من أعظم الضلال)[2].

فباب النظر إذن في النص ذاته وفي خلافات أهل العلم ليس مسرحاً مفتوحاً يستوعب كل قول محدث يريد صاحبه أن يدعي أنه ملتزم بالنص وآخذ بدلالاته، كلا بل لا بد من قدر عالٍ من الانضباط في فهم النص والعمل به في داخل دائرة الخلاف المتقدم لا توسيع الدائرة بأقوال محدثةٍ في مسائل متقدمة.

سادساً: الاحتجاج بالخلاف للترخص:

مما يحسن التأكيد عليه ونحن في حديث عن الاختلاف الفقهي أن وجود الاختلاف في مسألة شرعية لا يصح أن يكون سبباً في هدر النصوص الشرعية أو إضعاف مبدأ الالتزام بها، فإن وجود الخلاف لا يعد حجة شرعية تجوز للمرء الخروج عن الالتزام الشرعي بما ظهر له أو غلب على ظنه من أحكام الشريعة، وما يعتقده بعض المسلمين من أن الخلاف متى ما كان واقعاً في مسألة من مسائل الشريعة فإن المرء في سعةٍ من الاختيار بين الأقوال الخلافية قولٌ باطلٌ، ومثله جعل مناط الالتزام بالنص كونه قطعي الثبوت قطعي الدلالة، إذ دائرة التعبد بمقتضيات النصوص أوسع دائرةً من هذا، فالعبد ليس مطالباً بالعمل بما جزم بمراد الله تبارك وتعالى فيه وإنما هو مطالب بالعمل بما اعتقد أو غلب على ظنه أنه مراد له تبارك وتعالى بحسب ما يتوافر لديه من أدوات الاجتهاد إن كان عالماً مجتهداً فبنظره في مصادر التلقي الشرعية وإلا

(١) كذا في الكتاب والظاهر أنها: (فالاحتمالان).
(٢) نقض تلبيس الجهمية ٨/ ٢٥٠.

باتباع أهل العلم عبر سؤالهم والاختيار من أقوالهم باجتهاد يصلح لمثله بما يعتقد أنه يبلغه مراد الله تبارك وتعالى، وقد بين الله تبارك وتعالى مرجع الاحتكام في حال الخلاف فقال: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]، وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ [النساء: ٥٩]، فلم يجعل من مطلق الخلاف ذريعة للتفلت من أحكام الوحي بل ألزم بالرجوع إلى الوحي طلباً للترجيح بين أقوال المختلفين، قال الإمام ابن عبد البر:

(الاختلاف ليس بحجة عند أحد علمته من فقهاء الأمة إلا من لا بصر له ولا معرفة عنده ولا حجة في قوله)[1].

وقال أبو الوليد الباجي مبيناً هذه الإشكالية وحالة الالتباس التي وقعت في بعض الدوائر الفقهية/ الاجتماعية:

(وكثيرًا ما يسألني من تقع له مسألة من الأيمان ونحوها: لعل فيها رواية؟ أم لعل فيها رخصة؟ وهم يرون أن هذا من الأمور الشائعة الجائزة، ولو كان تكرر عليهم إنكار الفقهاء لمثل هذا لما طولبوا به ولا طلبوه مني ولا من سواي، وهذا مما لا خلاف بين المسلمين ممن يعتد به في الإجماع أنه لا يجوز ولا يسوغ ولا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا بالحق الذى يعتقد أنه حق، رضي بذلك من رضيه، وسخطه من سخطه، وإنما المفتي مخبر عن الله تعالى في حكمه؛ فكيف يخبر عنه إلا بما يعتقد أنه حكم به وأوجبه، والله تعالى يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٩]، فكيف يجوز لهذا المفتى أن يفتي بما يشتهي، أو يفتي زيداً بما

---

(١) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٧٩.

لا يفتي به عمراً لصداقة تكون بينهما أو غير ذلك من الأغراض؟ وإنما يجب للمفتي أن يعلم أن الله أمره أن يحكم بما أنزل الله من الحق، فيجتهد في طلبه، ونهاه أن يخالفه وينحرف عنه، وكيف له بالخلاص مع كونه من أهل العلم والاجتهاد إلا بتوفيق الله وعونه وعصمته؟!)[1].

قال الشاطبي معلقاً:

(وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية؛ حتى صار الخلاف في المسائل معدوداً في حجج الإباحة، ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتماد في جواز الفعل على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم، لا بمعنى مراعاة الخلاف؛ فإن له نظراً آخر، بل في غير ذلك، فربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع؛ فيقال: لم تمنع والمسألة مختلف فيها، فيجعل الخلاف حجة في الجواز لمجرد كونها مختلفاً فيها، لا لدليل يدل على صحة مذهب الجواز، ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع، وهو عين الخطأ على الشريعة حيث جعل ما ليس بمعتمد متعمداً وما ليس بحجة حجة.

حكى الخطابي في مسألة البيع المذكور في الحديث عن بعض الناس؛ أنه قال: "إن الناس لما اختلفوا في الأشربة، وأجمعوا على تحريم خمر العنب، واختلفوا فيما سواه؛ حرمنا ما اجتمعوا على تحريمه وأبحنا ما سواه".

قال: "وهذا خطأ فاحش، وقد أمر الله تعالى المتنازعين أن يردُّوا ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول".

قال: "ولو لزم ما ذهب إليه هذا القائل للزم مثله في الربا والصرف ونكاح المتعة؛ لأن الأمة قد اختلف فيها".

---

(١) الموافقات ٥/ ٩٠.

قال: "وليس الاختلاف حجة وبيان السنة حجة على المختلفين من الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِين". هذا مختصر ما قال.

والقائل بهذا راجع إلى أن يتبع ما يشتهيه، ويجعل القول الموافق حجة له ويدرأ بها عن نفسه، فهو قد أخذ القول وسيلة إلى اتباع هواه، لا وسيلة إلى تقواه، وذلك أبعد له من أن يكون ممتثلًا لأمر الشارع، وأقرب إلى أن يكون ممن اتخذ إلهه هواه)[1].

ويترتب على القول بحجية الخلاف الفقهي لوازم فاسدة، منها:

١- عدم إلزامية الوحي إلا ما كان مجمعاً عليه وهو مذهب باطل ما قال به عالمٌ قط، يقول ابن حزم:

(ولو أن امرأ لا يأخذ إلا بما اجتمعت عليه الأمة فقط ويترك كل ما اختلفوا فيه مما قد جاءت فيه النصوص لكان فاسقاً بإجماع الأمة)[2].

ويقول:

(وبالجملة فهذا مذهب لم يخلق له معتقد قط وهو ألا يقول القائل بالنص حتى يوافقه الإجماع، بل قد أصبح الإجماع على أن قائل هذا القول معتقداً له كافر بلا خلاف لرفضه القول بالنصوص التي لا خلاف بين أحد في وجوب طاعتها)[3].

٢- إباحة الترخص مطلقاً فيما اختلف في حرمته، يقول ابن تيمية:

---

(١) الموافقات ٥/ ٩٢.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ٢/ ٢٠٨.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام ٣/ ٣٦٧.

(جنس التحريم إما أن يكون ثابتاً في محل خلاف، أو لا يكون، فإن لم يكن ثابتاً في محل خلاف قط لزم أن لا يكون حراماً إلا ما أجمع على تحريمه، فكل ما اختلف في تحريمه يكون حلالاً، وهذا مخالف لإجماع الأمة، وهو معلوم البطلان بالاضطرار من دين الإسلام)[1].

وإذا تأملت فستجد أن هذا الترخص تحججاً بوجود الخلاف هو في حقيقته تتبع لرخص الفقهاء والذي حذر منه أئمة السلف، وأكدوا تحريمه، وفيه قال سليمان التيمي رحمه الله عبارته الشهيرة:

(إن أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله).

قال ابن عبد البر معلقاً:

(هذا إجماعٌ لا أعلم فيه خلافاً)[2].

وهذا المعنى متواتر في كلام أهل العلم، فمما قيل في تحريم تتبع رخص الفقهاء:

قال إبراهيم بن أبي علية:

(من تبع شواذَّ العلم ضلَّ)[3].

وقال الأوزاعي:

(من أخذ بنوادر العلماء خرج من الإسلام)[4].

---

(١) رفع الملام عن الأئمة الأعلام ٦٣.
(٢) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٨٥.
(٣) ذيل مذكرة الحفاظ ١٨٧.
(٤) سير أعلام النبلاء ٧/ ١٢٥.

وقال يحيى القطان:

(لو أن رجلاً عمل بكل رخصة، بقول أهل الكوفة في النبيذ، وأهل المدينة في السماع، وأهل مكة في المتعة لكان فاسقاً)[1].

وقال إبراهيم بن أدهم:

(إذا حملت شاذَّ العلماء حملت شراً كثيراً)[2].

وروى عبد الرزاق، عن معمر قال:

(لو أن رجلاً أخذ بقول أهل المدينة: في استماع الغناء، وإتيان النساء في أدبارهن، وبقول أهل مكة: في المتعة، والصرف، وبقول أهل الكوفة: في المسكر، كان شر عباد الله)[3].

وقال إسماعيل بن إسحاق القاضي:

(دخلت على المعتضد، فدفع إليّ كتاباً نظرت فيه وكان قد جمع فيه الرخص من زَلَلِ العلماء، وما احتج به كل منهم لنفسه، فقلت له: يا أمير المؤمنين! مؤلف هذا الكتاب زنديق، فقال: لم تصح هذه الأحاديث؟ قلت: الأحاديث على ما رويت، ولكن من أباح المسكر لم يبح المتعة، ومن أباح المتعة لم يبح الغناء، وما من عالم إلا وله زلة، ومن جمع زلل العلماء ثم أخذ بها ذهب دينه. فأمر المعتضد فأحرق ذلك الكتاب)[4].

---

(١) إغاثة اللهفان ١/ ٢٢٩.

(٢) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ٢/ ١٦٠.

(٣) التلخيص الحبير ٣/ ٣٩٨.

(٤) السنن الكبرى ٢١٤٤٩.

وقال ابنُ حزم:

(وطبقة أخرى وهم قوم بلغت بهم رقَّة الدين وقلَّة التقوى إلى طلب ما وافق أهواءهم في قول كلِّ قائل؛ فهم يأخذون ما كان رخصةً من قول كلِّ عالم مقلِّدين له غير طالبين ما أوجبه النَّصُّ عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ)[1].

وقال الغزالي:

(ليس للعامي أن ينتقي من المذاهب في كلِّ مسألة أطيبها عنده فيتوسع)[2].

وقال الزركشي:

(وفي فتاوى النووي الجزم بأنه لا يجوز تتبع الرخص، وقال في فتاو له أخرى، وقد سئل عن مقلد مذهب، هل يجوز له أن يقلد غير مذهبه في رخصة لضرورة ونحوها؟ أجاب: يجوز له أن يعمل بفتوى من يصلح للإفتاء إذا سأله اتفاقاً من غير تلقط الرخص ولا تعمد سؤال من يعلم أن مذهبه الترخيص في ذلك)[3].

وقال ابن تيمية:

(الذي يدل عليه كلام أصحابنا وغيرهم أنه لا يجوز له تتبع الرخص مطلقاً)[4].

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام ٥/ ٦٥.

(٢) المستصفى ٢/ ٤٦٩.

(٣) البحر المحيط ٤/ ٦٠٢.

(٤) المسودة ٢/ ٩٢٩.

وقال ابن القيم:

(وبالجملة فلا يجوز العمل والإفتاء في دين الله بالتشهي والتخير وموافقة الغرض، فيطلب القول الذي يوافق غرضه، وغرض من يحابيه، فيعمل به، ويفتي به، ويحكم به، ويحكم على عدوه ويفتيه بضده، وهذا من أفسق الفسوق وأكبر الكبائر، والله المستعان)[1].

وقال الذهبي:

(ومن تتبع رخص المذاهب، وزلات المجتهدين، فقد رق دينه، كما قال الأوزاعي أو غيره: من أخذ بقول المكيين في المتعة، والكوفيين في النبيذ، والمدنيين في الغناء، والشاميين في عصمة الخلفاء، فقد جمع الشر. وكذا من أخذ في البيوع الربوية بمن يتحيل عليها، وفي الطلاق ونكاح التحليل بمن توسع فيه، وشبه ذلك، فقد تعرض للانحلال، فنسأل الله العافية والتوفيق)[2].

وقال ابن النجار:

(يَحْرُمُ عليه تتبُّعُ الرخص ويفسق به)[3].

وقال ابن عابدين:

(والصحيح عندنا أن الحق واحد، وأن تتبع الرخص فسق)[4].

(١) إعلام الموقعين ٤/ ٢١١.
(٢) سير أعلام النبلاء ٨/ ٩٠.
(٣) مختصر التحرير في أصول فقه السادة الحنابلة ٢٥٢.
(٤) رد المحتار على الدر المختار ٣/ ١٤٧.

٣- أنه يتضمن تعطيلاً لمقصد الابتلاء في وضع الشريعة، يقول الإمام الشاطبي رحمه الله:

(المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً)[١].

٤- أنه يتضمن إسقاط التكليف جملةً بأحكام الشريعة، يقول الإمام الشاطبي:

(فإنه مؤدٍّ إلى إسقاط التكليف في كل مسألة مختلف فيها؛ لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير أن للمكلف أن يفعل إن شاء، ويترك إن شاء وهو عين إسقاط التكليف، بخلاف ما إذا تقيد بالترجيح فإنه متبع للدليل؛ فلا يكون متبعاً للهوى ولا مسقطاً للتكليف)[٢].

٥- وقد أورد الشاطبي جملة من المفاسد المترتبة على اتخاذ الخلاف الفقهي حجة للترخص فقال:

(مما في اتباع رخص المذاهب من المفاسد، سوى ما تقدم ذكره في تضاعيف المسألة؛ كالانسلاخ من الدين بترك اتباع الدليل إلى اتباع الخلاف، وكالاستهانة بالدين إذ يصير بهذا الاعتبار سيالاً لا ينضبط، وكترك ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم؛ لأن المذاهب الخارجة عن مذهب مالك في هذه الأمصار مجهولة، وكانخرام قانون السياسة الشرعية، بترك الانضباط

---

(١) الموافقات ٢/ ٢٨٩.

(٢) الموافقات ٥/ ٨٣. وانظر المجموع شرح المهذب ١/ ٥٥.

إلى أمر معروف، وكإفضائه إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرق إجماعهم، وغير ذلك من المفاسد التي يكثر تعدادها)[1].

والخلاصة أن الأمر كما قال ابن تيمية عليه رحمة الله:

(فينبغي أن يكون اعتقاد الوجوب والتحريم بأدلة الكتاب والسنة، وبالعلم لا بالهوى)[2].

---

(١) الموافقات ٥/ ١٠٣.

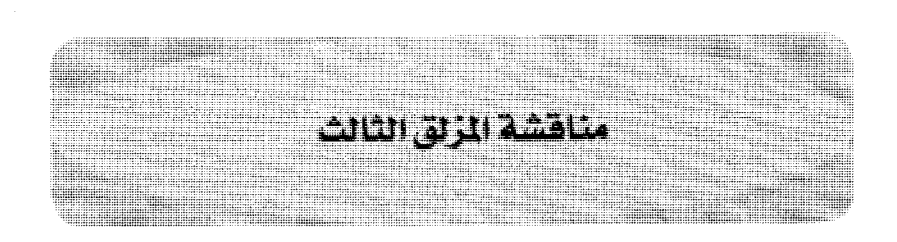
(٢) مجموع الفتاوى ٢٠/ ١٤٠.

المزلق الثالث
مشكلة المقاصد

بيان المزلق:

التسليم لله ورسوله جزءٌ من بنية شرعيةٍ متكاملةٍ متماسكةٍ مبناها على مراعاة المصالح ودرء المفاسد وتحقيق مقاصد كليةٍ عليا، فإذا كان فهم نص جزئي يناقض المصلحة أو يستوجب المفسدة أو يضاد مقاصد الشريعة لم يكن التسليم له منسجماً مع الشريعة بل مضاداً لها، فالتسليم للمقاصد والكليات أولى من التسليم للفروع والجزئيات، بل الخضوع لروح الشريعة ومقاصدها العليا في الواقع مقدمٌ على الأخذ ببعض النصوص التفصيلية، فتلك الكليات مرادة مقصودة، أما الشكليات التفصيلية فمجرد وسائل لتحقيق تلك الغايات والمقاصد، وفي تنظيرات الطوفي المصلحية، وتقريرات الشاطبي المقاصدية ما يعين على تحقيق هذه المسألة والإبانة عن موقع النص الجزئي من خريطة الكليات.





وللجواب عن هذه الإشكالية ينبغي مراعاة المسائل التالية:

أولاً: مشهد من وحي الاحتجاج المقاصدي:

بات مصطلح (المقاصدية) وبسبب سوءات الممارسة باسمه من المصطلحات الموشومة، والتي تستثير في نفس كثير من الباحثين تخوفاً بمجرد رؤية هذه المفردة في سياقات البحث الفقهي، فما هو إلا أن تقع العين على بحث فقهي موضوع تحت عنوان "المسألة الفلانية.. رؤية مقاصدية"، إلا ويغلب على الظن أن البحث سيتجه صوب التخفف من الضوابط والتقييدات الشرعية ليقدم رؤية فقهية مائعةً حيال تلك المسألة، وقد وقع بسبب ذلك -للأسف- قدر من التجاوز في رد مبدأ مراعاة (المقاصد) أو إساءة الظن بكل بحث فقهي يسجل باسمه.

ولا بد من التنبه إلى الفرق الهائل بين من يتكلم في مثل هذه المسائل ولو قُدِّر خطؤه منطلقاً من تعظيم الشرع واستمساكاً بأصوله، وبين من وجد في (نظرية المقاصد) وسيلة إلى تعطيل الشريعة باسم الشريعة، فالتداول العلماني/ الحداثي لمثل هذه النظرية إنما يراد منه إظهار الخطاب العلماني في صورة المهتم بشأن الشريعة الآخذ بها بدل خروجه بواجهات تمثل حالة قطيعة تامة مع أحكام الشريعة، وهو ما يظهر في بعض تجليات العلمانية الصلبة. والسبب في حرص بعض الخطابات العلمانية في توظيف الشريعة لضرب الشريعة طبيعة الفضاء الذي تعمل فيه هذه الخطابات العلمانية، فإن الخطابات العلمانية الصلبة التي تنابذ الشريعة رأساً لن تحظى بأدنى درجات القبول في الواقع الإسلامي العام، بل على العكس هي تساهم في استفزاز الأمة وتكثيف حالة الممانعة من تقبل الفكرة العلمانية، فلا يستغرب بعد ذلك أن تركب بعض الخطابات العلمانية الناعمة مركب الشريعة في التسويق للفكرة العلمانية، باستعمال لغة الشريعة والاتكاء على نصوصها والتعلق ببعض أدواتها الفقهية/ الأصولية، وهو ما يفسر حالة الاحتفاء الكبيرة التي تبديها هذه الخطابات بنظرية المقاصد والمصلحة، وكثرة استجلابها في مجال التأليف والإعلام.

وحتى تستيقن بعدم موضوعية البواعث التي حملت هذه الخطابات العلمانية للتعلق ببعض أدوات الشريعة في الترويج لفكرها فإنك تجد أن درجة التعلق بالخطاب الشرعي يتغير بمجرد تغير بيئة الخطاب العلماني، فتغير الجمهور أو مستوى الممانعة أو غير ذلك يؤثر مباشرة في درجة الاستمساك بالأداة الشرعية في معركة الإسلام والعلمانية، فإذا كان الخطاب العلماني متقدماً في بيئة ما فسترى مستوىً عالياً من التخفف من الحمولة الشرعية بخلاف المجتمعات التي للإسلام الغلبة فيها، وتأمل في هاتين اللقطتين من المشهد العلماني العام:

اللقطة الأولى: لقطة المسائل التي يشتغل بها الخطاب العلماني وتفاوتها بتفاوت الفضاءات التي يعمل فيها ففي حال هيمنة الخطاب الشرعي في بيئة ما يكون البحث في مشروعية الاختلاط مثلاً بضوابطه الشرعية طبعاً بينما يكون في بيئة أخرى رداً لأصل حاكمية الشريعة في شؤون الحياة.

اللقطة الثانية: حالة الاصطفاف التي يمارسها علمانيو الداخل مع علمانيي الخارج في مسائل يظهر للقارئ السطحي أن اختيارات الخطاب العلماني الداخلي يتماهى مع بعض الخطابات الإسلامية الناعمة في الخارج، لكن سرعان ما تتبدد هذه التقاطعات وتزول في اللحظة التي يقع فيها الخلاف بين الخط العلماني الخارجي وذلك الخط الإسلامي الناعم مع أن طبيعة الخطاب المعلن لذلك الخطاب الداخلي كانت تستوجب أن تكون حالة الاصطفاف على نحو آخر.

إذا تأملت في هاتين اللقطتين عرفت صدق هذه الملاحظة، وأن التعلق بأدوات الشريعة في الترويج للفكرة العلمانية لا يعبر عن موقف موضوعي نزيه من الخطاب الشرعي بقدر ما هي ممارسة برغماتية نفعية تكون فيها الغايات مبرراً كافياً لاتخاذ الوسائل كافة لتحقيقها، وصدق من قال مبرزاً هذه الإشكالية الأخلاقية المنهجية في كثير من الخطابات العلمانية العربية:

> **(عجلة التناقض المنهجي لا تقف عند هذا الحد بل تتجاوزه إلى لبس عباءة الشيخ محمد الغزالي -رحمه الله- في الرياض صباحاً، واستبدالها ببذلة فرج فودة في القاهرة مساءً، ولا تفسير منطقي لهذا التناقض سوى أن عوامل الجغرافيا والتاريخ هي التي تشكل محددات الخطاب المعلن للتيار الليبرالي، وأن الكثير من الأجندة الغائبة تنتظر الفرصة السانحة للتوظيف والتطبيق)**[1].

---

(١) من مقال للصديق الشيخ وليد الهويريني حفظه الله بعنوان (عندما يغدو "القمع"... مطلباً تنويرياً؟!) والمنشور بموقع رؤى فكرية.

ثانياً: مشكلة الخطاب الحداثي المقاصدي:

وجه الإشكال في طرد (نظرية المقاصد) وجعلها أصلاً تهدر لأجله الأحكام الجزئية التفصيلية قيامها على مقدمتين مشكلتين:

الأولى: أن معرفة المقاصد عملية منفكة عن إدراك أحكام التشريعات التفصيلية.

الثانية: أن التشريعات التفصيلية مجرد وسائل لغايات تمثلها مقاصد الشريعة.

ونتيجةً للخلل الواقع في كلتا المقدمتين فسيترتب خلل ولا بد في النتائج والتطبيقات، وهو ما يمثله التفعيل العلماني لنظرية المقاصد في هدر النصوص التفصيلية والتي لا تتوافق مع المزاج العلماني.

ففيما يتصل بالمقدمة الأولى:

من الواضح تماماً أن ثمة قدراً لا بأس به من الخلل في تحديد منهجية التعرف إلى المقاصد، فالخطاب العلماني لا يقدم لنا مفهوماً منضبطاً للمصلحة التي تعارض بها النصوص، ولا منهجية منضبطة لمعرفة تلك المصالح، بل قصارى ما يقدمه حالةٌ من التغني بأهمية النظرية، وأنها تمثل منظوماتٍ كليةً حاكمةً على التشريعات الجزئية، دون أن يكلف نفسه بضبط مفهوم المقاصد وتحديد معالمها بدقه وبيان طرائق معرفتها وتقديم الإجابات عن اعتراضات الخصوم حيالها وغير ذلك من واجبات البحث في تأسيس النظريات. وكأن استبقاء هلامية مفهوم (المصلحة) و(المقاصد) مقصودٌ تسهيلاً لاستعماله أداةً تهدر لأجله الأحكام التفصيلية من غير أن تكون مقاصد الشريعة حقيقةً مقصودةً ومطلوبة التفعيل.

تأمل مثلاً في جرعة الغموض المكثفة التي يشحن بها حسن حنفي مصطلح المصلحة عنده بما يؤكد حجم المشكلة في تحقيق هذا المصطلح وتحرير مفهومه حيث

يقول فيها:

(أمور إضافية تختلف باختلاف الأفراد والأحوال والظروف، وربما العصور والأزمان)[1].

فهل يتلاءم مثل هذا التعريف مع حالة الاحتفاء التي أبداها حسن حنفي نفسه بمفهوم المصلحة حتى قال:

(تقوم مصادر التشريع كلها... على مصدر واحد هو المصلحة باعتبارها المصدر الأول للتشريع؛ فالكتاب يقوم على المصلحة، والسنة أيضاً تقوم على المصلحة)[2].

وقال أيضاً:

(كما يؤوَّل النقل لصالح العقل في حالة التعارض، كذلك يؤول النقل لصالح المصلحة في حالة التعارض)[3].

(ولو قمنا بعقد مقارنة بين تعامل الفقهاء والأصوليين وبين الحداثيين مع نظرية المقاصد؛ لوجدنا أن الفقهاء استوعبوا كل ما تتطلبه المصلحة من مهام؛ فقد اجتهدوا في بيان ماهيتها ومفهومها، ودرسوا تاريخها ومراحلها، وبحثوا في أقسامها وأصنافها، وبالغوا في ترتيبها وتصنيفها، وبيان حدودها وخصائصها، وأوضحوا أهميتها وأقاموا الأدلة الشرعية والعقلية والتاريخية على ذلك، وكشفوا عن فوائدها وآثارها، واستغرق ذلك منهم مئات الصفحات.

---

(١) من النص إلى الواقع ٢/ ٤٨٧.
(٢) من النص إلى الواقع ٢/ ٤٨٨.
(٣) حصاد الزمن (الإشكالات) ٧٦.

ونجد في المقابل الخطاب الحداثي لم يفعل شيئاً من ذلك، مع أن منزلة المصلحة لديه أكبر وأعلى من منزلتها لدى الفقهاء)[1].

ومما يؤكد إشكالية مفهوم (المقاصدية) في الخطابات العلمانية/ الحداثية، ومشكلات منهجية استخراج هذه المفاهيم النظر في بعض التطبيقات التي يمارسها هؤلاء في تفعيل (نظرية المقاصد) في الواقع، فمن له اطلاع على كتاباتهم في هذا الباب يلمس حالة من الاختزال الشديد لمفهوم (المقصد الشرعي) والتضييق من دلالاته بحيث لا يشمل في نهاية المطاف إلا قائمة قصيرة من (المتطلبات المادية الدنيوية) التي لها انعكاسها على الحالة الدنيوية كسياسة المصالح العامة أو تحقيق الرفاه المادي أو تهذيب الأخلاق الاجتماعية، أما احتياجات الروح ووظائف التعبد ومتطلبات الآخرة فليس لها حضور في مشهد المقاصد مع أنها صميمية أصلية في هذا الباب، يقول الإمام ابن القيم مثلاً مؤكداً على مراعاة الشريعة للبعد الدنيوي والأخروي:

(فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه، وعلى صدق رسوله ﷺ، أتم دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي به أبصر المبصرون، وهداه الذي به اهتدى المهتدون، وشفاؤه التام الذي به دواء كل عليل، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل، فهي قرة العيون، وحياة

---

(١) من مقالة لأخينا الشيخ سلطان العميري بعنوان (التداول الحداثي لنظرية المقاصد . . دراسة نقدية ١) والمنشورة بمجلة البيان (٢٩٣).

القلوب، ولذة الأرواح، فهي بها الحياة والغذاء والدواء والنور والشفاء والعصمة، وكل خير في الوجود فإنما هو مستفاد منها، وحاصل بها، وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتها، ولولا رسوم قد بقيت لخربت الدنيا وطوي العالم، وهي العصمة للناس وقوام العالم وبها يمسك الله السماوات والأرض أن تزولا، فإذا أراد الله سبحانه وتعالى خراب الدنيا وطي العالم رفع إليه ما بقي من رسومها، فالشريعة التي بعث الله بها رسوله هي عمود العالم وقطب الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة»[١].

بل شأن (المصالح الأخروية) في النظر الشرعي أعمق وأكبر من مطلق القصدية، إذ كل عارف بتناول الخطاب الشرعي (لنظرية المقاصد) يعلم أن (الدين) يقف على رأس قائمة الضرورات الخمس، ولذا كان ما يتعلق بالآخرة من المصالح والمفاسد مقدماً في الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية، يقول الإمام الشاطبي حاكياً الاتفاق على هذه المسألة:

«والمصالح والمفاسد الأخروية مقدمة في الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق، إذ لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة، فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع؛ فكان باطلًا، ومن هنا جاء في ذم النفاق وأهله ما جاء، وهكذا سائر ما يجري مجراه»[٢].

وقال مبيناً موقع المصالح الدينية والدنيوية من النظر الشرعي:

«المصالح الدينية مقدمة على المصالح الدنيوية على الإطلاق»[٣].

---

(١) إعلام الموقعين ٣/ ٣.

(٢) الموافقات ٣/ ١٢٤.

(٣) الموافقات ٣/ ٩٤.

ومن له إلمام يسير بالنصوص الشرعية فلن يعجز عن الاطلاع على حجم حضور القضية الأخروية في الخطاب الشرعي وأثر هذا الحضور على مفهوم (المصلحة) و(المقاصد) بما يوسع دلالتها لتسوعب المصالح العائدة إلى الشأن الأخروي والتعبدي والديني، تأمل قول الشاطبي مثلاً وهو يستجلب مفهوم المقاصد في حديثه عن الصلاة وما ذكره من وجوه المصالح فيها، يقول رحمه الله:

(الصلاة مثلاً أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه، وتذكير النفس بالذكر له. قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤]، وقال: ﴿إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وفي الحديث: (إن المصلي يناجي ربه). ثم إن لها مقاصد تابعة: كالنهي عن الفحشاء والمنكر، والاستراحة إليها من أنكاد الدنيا في الخبر: (أرحنا بها يا بلال)، وفي الصحيح: (وجُعلَت قرة عيني في الصلاة)، وطلب الرزق بها. قال الله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ﴾ [طه: ١٣٢]، وفي الحديث تفسير هذا المعنى، وإنجاح الحاجات: كصلاة الاستخارة وصلاة الحاجة، وطلب الفوز بالجنة والنجاة من النار، وهي الفائدة العامة الخالصة، وكون المصلي في خفارة الله، في الحديث: (من صلى الصبح لم يزل في ذمة الله)، ونيل أشرف المنازل. قال تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَى أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩]، فأعطى بقيام الليل المقام المحمود)[١].

---

(١) الموافقات ٣/ ١٤٢.

وقال أيضاً مطبقاً ذات المنهجية في استخراج مقاصد الصيام:

(وفي الصيام سد مسالك الشيطان، والدخول من باب الريان، والاستعانة على التحصين في العزبة في الحديث: (من استطاع منكم الباءة؛ فليتزوج)، ثم قال: (ومن لم يستطع؛ فعليه بالصوم فإنه له وجاء). وقال: (الصيام جنة). وقال: (ومن كان من أهل الصيام؛ دعي من باب الريان).

وكذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية وهي العامة، وفوائد دنيوية، وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية، وهي الانقياد والخضوع لله كما تقدم وبعد هذا يتبع القصد الأصلي جميع ما ذكر من فوائدها وسواها، وهي تابعة؛ فينظر فيها بحسب التقسيم المتقدم؛ فالأول وهو المؤكد كطلب الأجر العام أو الخاص، وضده كطلب المال والجاه؛ فإن هذا القسم لا يتأكد به المقصد الأصلي، بل هو على خلاف ذلك، والثالث كطلب قطع الشهوة بالصيام، وسائر ما تقدم من المقاصد التابعة في مسألة الحظوظ، وينبغي تحقيق النظر فيها، وفي الثاني المقتضي لعدم التأكد، وما يقتضي من ذلك ضد التأكد عينًا، وما لا يقتضيه عينًا)[1].

فتأمل كيف جعل المقاصد هنا مقاصد أصلية وتبعية وبين طبيعة ما يندرج في كل نوع.

ولا بأس من استعراض بعض الحزم الدلالية الدالة على تقدم (المصالح الأخروية) على (المصالح الدنيوية) في خطاب الوحي، وهي مسألة أحسب أنها شديدة الوضوح جداً لمن طالع الكتاب والسنة، فقد جاء الوحي بـ:

- بيان الحكمة الأساس من خلق الإنسان، وهي عبادة الله تعالى وحده، وهي مسألةٌ عائدةٌ أصالةً إلى المصالح الأخروية فقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا

(١) الموافقات ٣/ ١٤٣.

لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقال سبحانه: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥].

- كما جاء ببيان المحور الأساس لدعوة الأنبياء، وحكمة الله تعالى من بعثة الرسل، وهي إرشاد الخلق إلى حكمة الرب من خلقهم، فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وقال سبحانه: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٠].

- وكذلك جاء ما يؤكد على أن هذه الدنيا إنما هي موضوعة لأجل الابتلاء والآخرة هي دار الجزاء، بما يؤكد على تقدم (المصالح الأخروية) على (المصالح الدنيوية) في سلم الأولويات، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف: ٧]، ويقول سبحانه: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ [الملك: ٢]، ويقول عز وجل: ﴿إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ﴾ [يونس: ٤].

- بل جاء ما يؤكد على أن التمكين في الشأن الدنيوي يجب أن يتخذ وسيلةً للتمكين لأحكام الشريعة من السريان في الواقع، قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [الحج: ٤١].

- وجاء في الوحي أيضاً ما يدل على الاحتفاء بالمنجزات الأخروية في مقابل المنجزات الدنيوية، فقال سبحانه: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا﴾ [الشورى: ٢٠]، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا﴾ [الإسراء: ١٩].

- وجاء ذم من قلب المعادلة فقدم العاجلة على الآخرة، فقال تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ ﴿٢٠﴾ وَتَذَرُونَ الآخِرَةَ﴾ [القيامة: ٢٠، ٢١]، وقال سبحانه: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ

الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا ﴿١٨﴾ وَمَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا﴾ [الإسراء: ١٨، ١٩]، وقال عز وجل: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لا يُبْخَسُونَ ﴿١٥﴾ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [هود: ١٥، ١٦]، وقال تعالى: ﴿فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ ﴿٢٠٠﴾ وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿٢٠١﴾ أُوْلَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [البقرة: ٢٠٠ - ٢٠٢] وتأمل كيف جعل للآخرة دعوتين في مقابل دعوة واحدة للدنيا.

- وبشكل عام فقد ورد في الوحي ما يؤكد على تقدم رتبة (الآخرة) على (الدنيا) وذلك في جملة من الآيات، فقال تعالى: ﴿فَمَا أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ [الشورى: ٣٦]، وقال سبحانه: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾ [القصص: ٦٠]، بل جاء ما يكشف عن حجم الفرق الهائل بين الدارين فقال تعالى: ﴿وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ﴾ [الرعد: ٢٦]، وقال سبحانه: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٤]، ومن ألطف الإشارات القرآنية في بيان حقيقة الحياة الأخروية بالمقارنة بالحياة الدنيوية؛ قول الله تعالى: ﴿وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الإِنسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى ﴿٢٣﴾ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي﴾ [الفجر: ٢٣، ٢٤]، فتأمل كيف عد الحياة الأخروية هي المستحقة لهذا الوصف والإضافة وكأن حياته الدنيوية لم تكن حياةً أصلاً.

- ومن لطائف الإشارات الدالة على تقدم المقصد الأخروي في النظر الشرعي؛ استعارة اللسان الاقتصادي في التعبير عن شؤون الآخرة، مع أصالة حضور هذه اللسان في الشأن الدنيوي بما يوحي بوسيلية الدنيا بالنسبة للآخرة، وتقدم الشأن

الأخروي على الدنيوي، وكأن حق هذه المفردات أن تستعمل أصالة في التعبير عن المعاملات الإنسانية الكبرى، تعاملات العبد مع ربه، تأمل في هذه الآيات الكريمات وطبيعة المفردات المستعملة فيها، ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٦]، ﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالآخِرَةِ فَلا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: ٨٦]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْكُفْرَ بِالإِيمَانِ لَن يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٧٧]، ﴿مَن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٥]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّن تَبُورَ﴾ [فاطر: ٢٩]، ﴿فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١١١]، وبطبيعة الحال فالاستعمال القرآني للمنطق الاقتصادي حاضر في جملة عريضة من آياته، والقصد التنبيه إلى واحد من إشاراته في تقدم رتبة الشأن الأخروي في الخطاب الشرعي.

ولا يفهم مما سبق الحط المطلق من المصالح الدنيوية وإنما التأكيد على وجود مفهوم (المصالح الأخروية) أولاً، والتأكيد على تقدمها في الرتبة والمنزلة ثانياً، وإلا فقد جاء في الوحي ما يدل صراحةً على مراعاة المصالح الدنيوية بما لا يخل بالمصلحة الأخروية وذلك في جملة عريضة من الآيات القرآنية، بعضها دالٌّ على مراعاة المصالح الدنيوية إجمالاً وبعضها تبين هذه المراعاة على جهة التفصيل ببيان جملة واسعة من التشريعات والتي تحقق للمكلفين مصالحهم الدنيوية إضافةً إلى مصالحهم الأخروية، ولست بصدد استقراء هذه الدلائل الشريعة ولا إيرادها هنا ومظانها معلومة مدركة، ولكن لا أخلي المقام من ذكر آية قرآنية واحدة تدل على هذه المعاني لاشتمالها على مراعاة مصالح الدارين مع الإشارة إلى الطبيعة الهرمية لهذه المصالح، قال تعالى: ﴿وَابْتَغِ

فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: ٧٧].

والحقيقة أن التقصير في الإحاطة بمقاصد الشريعة مشكلةٌ متقدمةٌ حتى على مستوى الكتابة الشرعية، وممن نبه إليها شيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال:

(وكثير من الناس يقصر نظره عن معرفة ما يحبه الله ورسوله من مصالح القلوب والنفوس ومفاسدها وما ينفعها من حقائق الإيمان وما يضرها من الغفلة والشهوة كما قال تعالى: ﴿وَلا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ [الكهف: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّى عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [النجم: ٢٩]، ﴿ذَلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ﴾ [النجم: ٣٠]، فتجد كثيراً من هؤلاء في كثير من الأحكام لا يرى من المصالح والمفاسد إلا ما عاد لمصلحة المال والبدن، وغاية كثير منهم إذا تعدّى ذلك أن ينظر إلى سياسة النفس وتهذيب الأخلاق بمبلغهم من العلم.

وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة، إذا تكلموا في المناسبة وأن ترتيب الشارع للأحكام على الأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم ورأوا أن المصلحة نوعان (أخروية ودنيوية): جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم، وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر، وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله - تعالى - وملائكته وكتبه ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها: كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكل عليه والرجا لرحمته ودعائه وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة. وكذلك في ما شرعه الشارع من

الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق المماليك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه حفظاً للأحوال السنية وتهذيب الأخلاق. ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح. فهكذا من جعل تحريم الخمر والميسر لمجرد أكل المال بالباطل؛ والنفع الذي كان فيهما بمجرد أخذ المال)[1].

فإذا كان التقصير واقعاً ممن يكنّ للشريعة تقديراً عميقاً مع صدق وإخلاص من فقهاء وأصوليين؛ فما الظن بحال من لا يعظم الشريعة حقيقة ولا هو صادق في تطلب مقاصدها التي وضعت من أجلها؟!

وإذا تأملت في طبيعة التعاطي العلماني مع مفهوم المقاصد الشرعية فستجد أن ثمة ثغرةً منهجيةً هائلةً أفضت إلى حالة من التقصير الشديد في تحديد هذه المقاصد، هذه الثغرة تتمثل في حالة الفقر الشديد في عملية الاستقراء للنصوص الشرعية، والتوقف عند تنصيصاتها للتعرف إلى طبيعة المقاصد التي جاءت الشريعة لتحقيقها، فالحديث عن مقاصد الشريعة يجب أن يكون منطلقاً من الشريعة ذاتها أصولاً وفروعاً كلياتٍ وجزئياتٍ، لا أن يتصور المرء من عندياته مقاصد ثم ينسبها للشريعة ثم يجعل مقاصده هذه حاكمةً على فروع الشريعة، بل علم (مقاصد الشريعة) علم كاشف عن مقاصد الشريعة بالنظر إلى الشريعة ذاتها وما حددته من المقاصد نصاً، أو ما يمكن تحصيله منها عن طريق النظر والاستقراء لجزئياتها، وهو مقام علمي رفيع يجب أن يتحلى صاحبه بالعلم الوافر، والاستقراء التام، والورع الشديد خوفاً أن يقول العبد على الله وشريعته بلا علم. ولله در الإمام الشاطبي الذي أكد على أهمية التحلي بهذه الخصائص والمؤهلات لمن أراد مطالعة كتابه في المقاصد (الموافقات) وذلك في أوائل الكتاب، يقول رحمه الله:

---

(١) مجموع الفتاوى ٣٢/ ٢٣٣.

(ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد؛ حتى يكون ريان من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب، فإنه إن كان هكذا؛ خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض، وإن كان حكمة بالذات، والله الموفق للصواب)[1].

كما أكد أيضاً على ضرورة اعتبار الأحكام الجزئية عند إعمال المقاصد الكلية فقال:

(من الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي معرضاً عن كليه؛ فقد أخطأ، وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليه؛ فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه)[2].

وبيّن أن المجتهد حقاً هو المستوعب للجزئيات والكليات، والذي يجعل لجميعها اعتباراً في النظر الفقهي:

(فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها، وبالعكس، وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طلقهم في مرامي الاجتهاد)[3].

ومن هنا تعلم أن رد الأحكام الجزئية يؤول في حقيقته إلى التشكيك في الأحكام الكلية فإن الكليات إنما حُصلت بالنظر واستقراء الجزئيات، وهو ما أشار إليه الإمام الشاطبي في قوله:

---

(١) الموافقات ١/ ١٢٤.
(٢) الموافقات ٣/ ١٧٤.
(٣) الموافقات ٣/ ١٨٠.

(الجزئي لم يوضع جزئياً؛ إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعـراض عن الكلي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض، ولأن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلي من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته للكلي أو توهم المخالفة له، وإذا خالف الكلي الجزئي مع أنا إنما نأخذه من الجزئي؛ دل على أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءًا من الكلي لم يأخذه المعتبر جزءًا منه، وإذا أمكن هذا؛ لم يكن بد من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي، ودل ذلك على أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع)[1].

(ومرة أخرى، فإنا لو قمنا بالمقارنة بين جهود الفقهاء والأصوليين وبين جهود المشروع الحداثي في بيان مقاصد الشريعة العامة والخاصة والمادية والمعنوية منها؛ فإنا نجد أن الفقهاء بذلوا جهوداً كبيرة، وقطعوا مسافات شاسعة في البحث والتنقيب عن مقاصد الشرع، واستطاعوا من خلالها أن يتوصلوا إلى أنواع من المقاصد التي جاءت الشريعة بتحقيقها ونحن لا ننكر أن مشروعهم ذلك قد وقعت فيه أخطاء ومبالغات، ولكن القارئ يستطيع أن يخرج من جملة ما قدموا بصورة ناضجة يتبين بها أحقية الشريعة ووجاهتها ولزوم تطبيق ما جاءت به من أحكام وحدود، وأنها جاءت على أكمل وجه وأنصع صورة وأبين حالة، ويجد في المقابل قصوراً ظاهراً في الخطاب الحداثي في هذه القضية، وهو ما أوقع بحوثهم في أخطاء كبيرة مخالفة للتاريخ فضلاً عن مخالفتها للنص الشرعي نفسه)[2].

---

(١) الموافقات ٣/ ١٧٥.

(٢) مقال (التداول الحداثي لنظرية المقاصد. . دراسة نقدية) للشيخ سلطان العميري منشور بمجلة البيان، ومتوافر على شبكة الإنترنت، وهي مقالة مهمة انتفعت منها كثيراً، وهي على جزئين الأول منهما قد نشر والآخر لم ينشر حتى ساعة كتابة هذه السطور. ثم إنها نشرت بعد ذلك بحمد الله فلتنظر في مجلة البيان، العدد (٢٩٥).

أما إشكالية المقدمة الثانية:

وهي كون التشريعات الجزئية مجرد وسائل لمقاصد يمكن استبدالها بغيرها من الوسائل متى ما حققت تلك المقاصد؛ فموقع الإشكالية هنا هو في الحقيقة فرع عن مشكلة منهج استخراج المقاصد الشرعية عند هؤلاء وكيفية الاطلاع عليها ومعرفتها، ومن الطبيعي أن تتراجع قيمة المأمورات الشرعية والمنهيات في ظل اختزال طبيعة المقاصد وإرجاعها إلى قيم مادية دنيوية، فحين يدعي بعضهم أن تشريع الصيام هو لتحقيق (الحمية الصحية)؛ فمن الطبيعي أن تتراجع القيمة الفعلية لهذه العبادة في نفسه، ومن الطبيعي أيضاً أن يشكل هذا حاجزاً عن إدراك الطبيعة الفعلية لمقاصد هذه العبادة والتي جاء النص عليها ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ [البقرة: ١٨٣] وهذا يؤكد الطبيعة المزدوجة للخلل الداخل على هؤلاء في تصور (مقاصد الشريعة) من جهة، وما أفضى إليه من الاستهانة بقيمة (الأحكام الشرعية التفصيلية) من جهة أخرى.

إن دعوى إمكانية استبدال أحكام الشريعة التفصيلية بأحكام أخر تحقق عين مقاصدها يتضمن جرعةً عاليةً من (الغرور المعرفي) بادعاء معرفة تفاصيل المقصد الشرعي لتلك الأحكام وحدودها ثم ادعاء أن ثمة وسائل أخر تحقق عين المقصد الذي تطلبته الشريعة بتلك التشريعات، وأن هذه الوسائل يمكن الاستغناء بها عن الوسائل التي قررتها الشريعة. وإذا تدبرت في أحوال الناس فستجد أنهم يتفاوتون تفاوتاً عظيماً في إدراكهم ووعيهم وذكائهم فالإحالة إليهم وإلى عقولهم مع تفاوتها إحالة إلى مظنة اختلاف، وقد سجل الإمام الشاطبي ملاحظات جميلة ينبغي استحضارها هنا وذلك في سياق مناقشته لفكرة (اقتصار معرفة مصالح الآخرة ومفاسدها على خطاب الشرع، بخلاف الدنيوية فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات)، وقول بعضهم: (ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد،

راجحها من مرجوحها، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشارع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك، إلا التعبدات التي لم يوقف على مصالحها أو مفاسدها)، فقال عليه رحمة الله:

(أما أن ما يتعلق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع، فكما قال، وأما ما قال في الدنيوية، فليس كما قال من كل وجه، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض، ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة، تبين به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة، وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام.
ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق؛ لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة، وذلك لم يكن، وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معًا، وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة، فليس بخارج عن كونه قاصدًا لإقامة مصالح الدنيا، حتى يتأتى فيها سلوك طريق الآخرة، وقد بث في ذلك من التصرفات، وحسم من أوجه الفساد التي كانت جارية ما لا مزيد عليه، فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل، اللهم إلا أن يريد هذا القائل أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها، بعد وضع الشرع أصولها، فذلك لا نزاع فيه)[1].

وقال أيضاً مبيناً حكمة الشارع في تفصيل بعض ما يتعلق بالعاديات:

(وأما العاديات وكثير من العبادات أيضاً، فلها معنى مفهوم، وهو ضبط وجوه المصالح؛ إذ لو ترك الناسُ والنظرَ لانتشر ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل، فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة، وأسباب معلومة لا تتعدى، كالثمانين في

---

(١) الموافقات ٢/ ٧٧.

القذف، والمئة وتغريب العام في الزنى على غير إحصان، وخص قطع اليد بالكوع وفي النصاب المعين، وجعل مغيب الحشفة حدًّا في أحكام كثيرة، وكذلك الأشهر والقروء في العدد، والنصاب والحول في الزكوات، وما لا ينضبط رد إلى أمانات المكلفين، وهو المعبر عنه بالسرائر، كالطهارة للصلاة، والصوم، والحيض والطهر، وسائر ما لا يمكن رجوعه إلى أصل معين ظاهر، فهذا مما قد يظن التفات الشارع إلى القصد إليه)[1].

وقال أيضاً:

(أن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها، وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه، والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له؛ فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها، أو يوصله إليها عاجلاً لا آجلاً، أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة تربي في الموازنة على المصلحة؛ فلا يقوم خيرها بشرها، وكم من مدبر أمراً لا يتم له على كماله أصلاً، ولا يجني منه ثمرة أصلاً، وهو معلوم مشاهد بين العقلاء، فلهذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين)[2].

ومما يؤكد حالة (الغرور المعرفي) عند أولئك في ادعاء إمكانية إيجاد بدائل للوسائل الشرعية قول بعضهم بإلغاء لزوم العبادات الكبرى في الإسلام -من صلاة وصيام وزكاة وحج- فضلاً عما دونها، وذلك بحجة أن الشريعة إنما جاءت بأحكامها لمصلحة تناسب ذلك العصر، فإذا تحققت مقاصدها في ترقية الروح وتزكية النفس والسلوك بأشكال أخرى فلسنا ملزمين بتفاصيلها التشريعية الشكلية، وكأنه قادر

---

(١) الموافقات ٢/ ٥٢٧.

(٢) الموافقات ١/ ٥٣٨.

على الإحاطة (بأشكال أخرى) تحقق ذات مقصود الشارع من تشريع الصلاة والزكاة والصيام والحج، وهذه دعوى ضخمة تتضمن القول على الله تعالى بغير علم، فإنه مهما اشتغل العبد بمعرفة أوجه الحكمة في مثل هذه الجوانب التعبدية فسيظل جمهورها غائباً عنه، ولئن أدرك العبد شيئاً من حكمة الشريعة في مثل هذه التعبدات على وجه الإجمال فسيظل جاهلاً ولا بد بحِكمها التفصيلية، فأي سبيل إلى معرفة الحكمة من جعل الظهر أربعاً والمغرب ثلاثاً والفجر اثنتين؟ ولماذا كانت أنصبة الزكاة بالقدر الذي شُرع؟ ولماذا كان الطواف بالبيت سبعاً والسعي كذلك ورمي الجمار في هذا المكان المخصوص وبهذا القدر من الحصيات؟ وهكذا في شأن سائر العبادات، فكيف يصح والحالة هذه ادعاء القدرة على الإتيان بشكل آخر من أشكال التعبد يحقق عين مقصود الشارع مع العجز عن معرفة تفاصيل مقصود الشارع فيما شرعه من عبادات.

وكذلك فإن ادعاء أن مثل هذه التعبدات هي مجرد وسائل لتحقيق ترقية الروح ادعاء غير صحيح فإن هذه التعبدات هي في ذاتها مطلوبة مقصودة لذاتها محبوبة لله تبارك وتعالى فإن الله يحب من عبده الإتيان بها على النحو الذي شرعه سبحانه ومن نظر في دلالات الكتاب والسنة المتكاثرة استبان له هذا الأمر بشكل قاطع.

ولئن كانت إشكالية هؤلاء مع تشريعات التعبد أكبر وأعمق كون التعبدات مبنية في الأصل على عدم معقولية المعنى على جهة التفصيل؛ فإن الإشكالية ستظل قائمةً حتى في أبواب المعاملات فمن التقريرات العلمية النافعة التي تعالج هذه المسألة من جذورها ما ذكره الإمام الشاطبي من أن (كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى، وهو جهة التعبد، فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق، فإن جاء ما ظاهره أنه حق للعبد مجرداً فليس كذلك بإطلاق، بل جاء على تغليب حق العبد في الأحكام الدنيوية. كما أن كل حكم شرعي ففيه حق للعباد إما عاجلاً وإما آجلاً، بناء على أن الشريعة

إنما وضعت لمصالح العباد، ولذلك قال في الحديث: (حق العباد على الله إذا عبدوه ولم يشركوا به شيئاً ألا يعذبهم) وعادتهم في تفسير حق الله أنه ما فهم من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف، كان له معنى معقول أو غير معقول، وحق العبد ما كان راجعاً إلى مصالحه في الدنيا، فإن كان من المصالح الأخروية، فهو من جملة ما يطلق عليه أنه حق لله، ومعنى التعبد عندهم أنه ما لا يعقل معناه على الخصوص، وأصل العبادات راجعة إلى حق الله، وأصل العادات راجعة إلى حقوق العباد)[1].

فهذا التقرير يؤكد على أن ما نُص عليه في الشريعة من أحكام العاديات مقصود وفيه معنى من معنى التعبد فليست مجرد وسائل يمكن الاستعاضة عنها بغيرها، وقد دلل الإمام الشاطبي على هذه المسألة بكلام علمي عالٍ يزيد هذه الحقيقة وضوحاً وجلاءً يقول عليه رحمه الله سائقاً الأدلة على أن أحكام الشريعة جميعاً -ومنها أحكام العاديات- لا بد فيها من اعتبار التعبد، وأعتذر عن طول النقل لكني مضطر لسياقه بطوله لنفاسته وأهميته ولاستيعابه عدداً لا بأس به من الأجوبة عن إشكاليات المخالف هنا، يقول رحمه الله:

(كل ما ثبت فيه اعتبار التعبد؛ فلا تفريع فيه، وكل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد؛ فلا بد فيه من اعتبار التعبد؛ لأوجه:

أحدها:

أن معنى الاقتضاء أو التخيير لازم للمكلف من حيث هو مكلف، عرف المعنى الذي لأجله شرع الحكم أو لم يعرفه، بخلاف اعتبار المصالح فإنه غير لازم، فإنه عبد مكلف، فإذا أمره سيده لزمه امتثال أمره باتفاق العقلاء، بخلاف المصلحة؛ فإن اعتبارها غير لازم له من حيث هو عبد مكلف على رأي المحققين، وإذا كان كذلك؛

---

(١) الموافقات ٢/ ٥٣٨.

فالتعبد لازم لا خيرة فيه، واعتبار المصلحة فيه الخيرة، وما فيه الخيرة يصح تخلفه عقلاً، وإذا وقع الأمر والنهي شرعاً لم يصح تخلفهما عقلاً فإنه محال، فالتعبد بالاقتضاء أو التخيير لازم بإطلاق، واعتبار المصالح غير لازم بإطلاق؛ خلافاً لمن ألزم اللطف والأصلح.

وأيضاً؛ فإنه لازم على رأي من ألزم الأصلح وقال بالحسن والقبح العقليين؛ فإن السيد إذا أمر عبده لأجل مصلحة هي علة الأمر بالعقل، يلزم الامتثال من حيث مجرد الأمر؛ لأن مخالفته قبيحة، ومن جهة اعتبار المصلحة أيضاً، فإن تحصيلها واجب عقلاً بالفرض، فالأمران على مذهبهم لازمان، ولا يقول أحد منهم: إن مخالفة العبد أمر سيده مع قطع النظر عن المصلحة غير قبيح، بل هو قبيح على رأيهم وهو معنى لزوم التعبد.

والثاني:

أنا إذا فهمنا بالاقتضاء أو التخيير حكمة مستقلة في شرع الحكم، فلا يلزم من ذلك أن لا يكون ثم حكمة أخرى ومصلحة ثانية وثالثة وأكثر من ذلك، وغايتنا أنا فهمنا مصلحة دنيوية تصلح أن تستقل بشرعية الحكم، فاعتبرناها بحكم الإذن الشرعي، ولم نعلم حصر المصلحة والحكم بمقتضاها في ذلك الذي ظهر، وإذا لم يحصل لنا بذلك علم ولا ظن، لم يصح لنا القطع بأن لا مصلحة للحكم إلا ما ظهر لنا؛ إذ هو قطع على غيب بلا دليل، وذلك غير جائز، فقد بقي لنا إمكان حكمة أخرى شرع لها الحكم، فصرنا من تلك الجهة واقفين مع التعبد.

فإن قيل: لو جاز ذلك لم نقض بالتعدي على حال، فإنا إذا جوزنا وجود حكمة أو مصلحة أخرى، لم نجزم بأن الحكم لها؛ فقط لجواز أن تكون جزء علة، أو لجواز خلو الفرع عن تلك الحكمة التي جهلناها وإن وجدت فيه العلة التي علمناها، فإذا

أمكن ذلك، لم يصح الإلحاق والتفريع حتى نتحقق أن لا علة سوى ما ظهر، ولا سبيل إلى ذلك، فكذلك لا سبيل إلى القياس ولا القضاء بأن ذلك الحكم مشروع لتلك العلة.

فالجواب: أن القضاء بالتعدي لا ينافي جواز التعبد؛ لأن القياس قد صح كونه دليلاً شرعياً، ولا يكون شرعياً إلا على وجه نقدر على الوفاء به عادة، وذلك إذا ظهر لنا علة تصلح للاستقلال بشرعية الحكم، ولم نكلف أن ننفي ما عداها، فإن الأصوليين مما يجوزون كون العلة خلاف ما ظهر لهم، أو كون ذلك الظاهر جزء علة لا علة كاملة، لكن غلبة الظن بأن ما ظهر مستقل بالعلِّية، أو صالح لكونه علة، كافٍ في تعدي الحكم به.

وأيضاً فقد أجاز الجمهور تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة وكل منها مستقل، وجميعها معلوم، فنعلل بإحداها مع الإعراض عن الأخرى وبالعكس، ولا يمنع ذلك القياس وإن أمكن أن تكون الأخرى في الفرع أو لا تكون فيه، وإذا لم يمنع ذلك فيما ظهر، فأولى أن لا يمنع فيما لم يظهر، فإذا ثبت هذا، لم يبقَ للسؤال مورد، فالظاهر هو المبني عليه حتى يتبين خلافه، ولا علينا.

والوجه الثالث:

أن المصالح في التكليف ظهر لنا من الشارع أنها على ضربين:

أحدهما:

ما يمكن الوصول إلى معرفته بمسالكه المعروفة، كالإجماع، والنص، والإشارة، والسبر، والمناسبة، وغيرها، وهذا القسم هو الظاهر الذي نعلل به، ونقول: إن شرعية الأحكام لأجله.

والثاني:

ما لا يمكن الوصول إلى معرفته بتلك المسالك المعهودة، ولا يُطَّلع عليه إلا بالوحي، كالأحكام التي أخبر الشارع فيها أنها أسباب للخصب والسعة وقيام أبهة الإسلام، وكذلك التي أخبر في مخالفتها أنها أسباب العقوبات وتسليط العدو، وقذف الرعب، والقحط، وسائر أنواع العذاب الدنيوي والأخروي.

وإذا كان معلوماً من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثم مصالح آخر غير ما يدركه المكَلف، لا يقدر على استنباطها ولا على التعدية بها في محل آخر؛ إذ لا يعرف كون المحل الآخر وهو الفرع وجدت فيه تلك العلة البتة، لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل، فبقيت موقوفة على التعبد المحض؛ لأنها لم يظهر للأصل المعلل بها شبيه إلا ما دخل تحت الإطلاق أو العموم المعلل، وإذا ذاك يكون أخذ الحكم المعلل بها متعبداً به، ومعنى التعبد به الوقوف عند ما حد الشارع فيه من غير زيادة ولا نقصان.

والرابع:

أن السائل إذا قال للحاكم: لم لا تحكم بين الناس وأنت غضبان؟ فأجاب بأني نهيت عن ذلك، كان مصيباً، كما أنه إذا قال: لأن الغضب يشوش عقلي وهو مظنة عدم التثبت في الحكم، كان مصيباً أيضاً، والأول جواب التعبد المحض، والثاني جواب الالتفات إلى المعنى، وإذا جاز اجتماعهما وعدم تنافيهما، جاز القصد إلى التعبد، وإذا جاز القصد إلى التعبد دل على أن هنالك تعبداً، وإلا لم يصح توجه القصد إلا ما لا يصح القصد إليه من معدوم أو ممكن أن يوجد أو لا يوجد، فلما صح القصد مطلقاً، صح المقصود له مطلقاً، وذلك جهة التعبد، وهو المطلوب.

والخامس:

أن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه، بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح[1]، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة، وإلا، فكان يمكن عقلاً أن لا تكون كذلك؛ إذِ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح؛ فإذن كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس، فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات، وما انبنى على التعبدي لا يكون إلا تعبدياً.

ومن هنا يقول العلماء: إن من التكاليف "ما هو حق لله خاصة"، وهو راجع إلى التعبد، «وما هو حق للعبد» ويقولون في هذا الثاني: إن فيه حقاً لله، كما في قاتل العمد إذ عفي عنه ضُرِب مئة وسُجِن عامًا، وفي القاتل غيلة إنه لا عفوَ فيه، وفي الحدود إذا بلغت السلطان فيما سوى القصاص كالقذف والسرقة لا عفو فيه وإن عفا من له الحق، ولا يقبل من بائع الجارية إسقاط المواضعة ولا من مسقط العدة عن مطلق المرأة، وإن كانت براءة رحمها حقاً له، وما أشبه ذلك من المسائل الدالة على اعتبار التعبد وإن عقل المعنى الذي لأجله شرع الحكم، فقد صار إذن كل تكليف حقاً لله، فإن ما هو لله، فهو لله، وما كان للعبد، فراجع إلى الله من جهة حق الله فيه، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله؛ إذ كان لله أن لا يجعل للعبد حقاً أصلاً.

---

(١) وبعض ما ذكره في الوجه الخامس محل نظر جره إليه القول بنفي التحسين والتقبيح العقلي مطلقاً، والصواب في تحقيق المسألة أن العقل يمكنه التحسين والتقبيح في مجالات وأن التحسين والتقبيح لا يتوقف بإطلاق على ورود نص الشارع، مع ملاحظة أن التكليف تابعٌ لورود الشرعِ لا لمجرد التحسين والتقبيح العقلي، وقد استوعب ابن تيمية وابن القيم الكلام في هذه المسألة بياناً للمذهب الحق فيه ورداً على مذهب المعتزلة من جهة والأشعرية من جهة أخرى.

ومن هذا الموضع يقول كثير من العلماء: (إن النهي يقتضي الفساد بإطلاق)، علمت مفسدة النهي أم لا، انتفي السبب الذي لأجله نهي عن العمل أو لا، وقوفاً مع نهي الناهي لأنه حقه، والانتهاء هو القصد الشرعي في النهي، فإذا لم يحصل، فالعمل باطل بإطلاق، فقد ثبت أن كل تكليف لا يخلو عن التعبد، وإذا لم يخل، فهو مما يفتقر إلى نية كالطهارات وسائر العبادات.

إلا أن التكاليف التي فيها حق العبد منها ما يصح بدون نية، وهي التي فهمنا من الشارع فيها تغليب جانب العبد، كرد الودائع والمغصوب والنفقات الواجبة، ومنها ما لا يصح إلا بنية، وذلك ما فهمنا فيه تغليب حق الله؛ كالزكاة والذبائح والصيد، والتي تصح بدون نية إذا فُعِلت بغير نية لا يثاب عليها، فإن فعلها بنية الامتثال وهي نية التعبد، أثيب عليها، وكذلك التروك إذا تُركت بنية، وهذا متفق عليه، ولو كانت حقوقاً للعباد خاصة ولم يكن لله فيها حق، لما حصل الثواب فيها أصلاً؛ لأن حصول الثواب فيها يستلزم كونها طاعة من حيث هي مكتسبة مأمور بها، والمأمور به متقرب إلى الله به، وكل طاعة من حيث هي طاعة لله عبادة، وكل عبادة مفتقرة إلى نية، فهذه الأمور من حيث هي طاعة مفتقرة إلى نية فإن قيل: إنما أمر بها من حيث حق العبد خاصة، ومن جهة حق العبد حصل فيها الثواب؛ لا من كونها طاعة متقرباً بها.

قيل: هذا غير صحيح؛ إذ لو كان كذلك؛ لصح الثواب بدون النية؛ لأن حق العبد حاصل بمجرد الفعل من غير نية، لكن الثواب مفتقر في حصوله إلى نية.

وأيضاً، فلو حصل الثواب بغير نية، لأثيب الغاصب إذا أُخِذَ منه المغصوب كرهاً، ليس كذلك باتفاق وإن حصل حق العبد، فالصواب أن النية شرط في كون العمل عبادة، والنية المرادة هنا نية الامتثال لأمر الله ونهيه، وإذا كان هذا جارياً في كل فعل وترك، ثبت أن في الأعمال المكلف بها طلباً تعبدياً على الجملة.

وهو دليل سادس في المسألة.

فإن قيل: فيلزم على هذا أن يفتقر كل عمل إلى نية، وأن لا يصح عمل من لم ينوِ، أو يكون عاصياً.

قيل: قد مر أن ما فيه حق العبد تارة يكون هو المغلب، وقد يكون جهة التعبد هي المغلبة، فما كان المغلب فيه التعبد، فمسلَّم ذلك فيه، وما غلب فيه جهة العبد، فحق العبد يحصل بغير نية، فيصح العمل هنا من غير نية ولا يكون عبادة لله، فإن راعى جهة الأمر، فهو من تلك الجهة عبادة، فلا بد فيه من نية، أي: لا يصير عبادة إلا بالنية، لا أنه يلزم فيه النية أو يفتقر إليها، بل بمعنى أن النية في الامتثال صيرته عبادة، كما إذا أقرض امتثالاً للأمر بالتوسعة على المسلم، أو أقرض بقصد دنيوي، وكذلك البيع والشراء، والأكل والشرب والنكاح والطلاق وغيرها، ومن هنا كان السلف رضي الله عنهم يثابرون على إحضار النيات في الأعمال، ويتوقفون عن جملة منها حتى تحضرهم)[1].

ومما يمكن أن يقال أيضاً إنه بتقدير أن التشريعات التفصيلية في هذه الأبواب هي مجرد وسائل لغايات فإننا جازمون بأن هذه الوسائل المنصوص عليها محققة لغاياتها كون واضعها أراد بوضعها تحقيق تلك الغايات مع كمال علمه سبحانه وحكمته، ومسألة ادعاء أنه بالإمكان إحداث وسائل أخرى تحقق عين تلك الغايات من غير زيادة أو نقص دعوى تحتاج إلى البرهنة والإثبات، وإذا تأملت في ممارسات هؤلاء في استحداث الوسائل فستلحظ أن ما اقترحوه من الوسائل البديلة لا يسلم من الاعتراض والنقد فحين يتحدث أحدهم مثلاً بأن قطع يد السارق شعيرة شرعت للردع عن السرقة فيمكن أن تستبدل بما يحقق الردع كالسجن، فهذا المثل لا يخلو

---

(١) الموافقات ٢/ ٥٢٩-٥٣٨.

من إخلال عظيم في معرفة تفاصيل ما يتعلق بمقصد (الردع) وحدوده فليس المقصود هو تحقيق مطلق الردع بل تحقيقها بالقدر الذي يتحقق من خلال تشريع القطع من غير زيادة أو نقصان، فالقتل يحقق الردع أيضاً فهل يسوغ أن تستبدل شريعة القطع به لمجرد اشتراكهما في مطلق الردع. ومن جهة أخرى فثمة ملابسات تتصل بالعقوبة الشرعية (القطع) والعقوبة البديلة المقترحة (السجن) يجزم الناظر فيها أن استعمال هاتين العقوبتين وإن تقاطعا في شيء من النتائج فثمة قدر من الافتراق يوجب القول بأن الوسيلة الأولى لا توصل إلى عين ما توصل إليه النتيجة الثانية. فمجرد الإعلان عن إقرار عقوبة القطع مثلاً يؤدي إلى الزجر من السرقة بما لا يحققه الإعلان عن عقوبة السجن، وفي القطع تخفيض لتكاليف الحراسة والطعام والدواء الذي تستلزمها عقوبة السجن، والسجن قد يشكل محضناً لبث ثقافة الإجرام والفساد بين المساجين، وغير ذلك مما يمكن إدراكه من الفوارق الموضوعية بين ما يترتب على إقرار حد القطع وإقرار عقوبة السجن لمعالجة مشكلة السرقة.

ثم إن كان الكل يوصل إلى نتيجة واحدة حقيقة والغرض تحقيق تلك النتيجة المعبر عنها بالمقاصد فلم هذا الإصرار على تعطيل الوسيلة التي اعتبرها الشارع واستبدالها بوسيلة أخرى، إن السبب في الحقيقة ينكشف بما سبق ذكره من استحضار بواعث هذا الخطاب في التعلق بنظرية المقاصد فليس القصد هو الاستمساك الموضوعي بهذه النظرية وإنما الأخذ منها بالقدر الذي يحقق هدر ما أرادوا هدره من أحكام الشريعة، ولذا فمتى ما أفضى التمسك بهذه النظرية إلى ما يتوهمونه تشديداً فقهياً رأيت أولئك ينقلبون على هذه النظرية ويصبحون حرفيين جداً.

وإليك هذا المثال المعبر عن هذه الإشكالية العميقة في الخطابات العلمانية والتي تشكل حالة انقلاب على المفاهيم المقاصدية:

دارس نصوص الوحي ومقاصد الشريعة في مجال العلاقة بين الجنسين يمكن أن يتلمس بوضوح أن الإسلام جاء بـ(التحفظ والاحتياط في شأن هذه العلاقة)، وأنه يؤسس لتصور يراد منه حفظ عفاف المجتمع ونقاؤه بتشريع ما يشيعه في المجتمع ويحفظه، وتحريم ما يفضي إلى إضعافه أو إزالته، دعنا نستحضر هذه المعاني لبحث (مسألة الاختلاط[1] مقاصدياً) ودعنا نتأمل أيضاً في مسرد التشريعات التالية لنعلم طبيعة المقصد الشرعي الذي تفضي إليه هذه التشريعات:

(وجوب ضرب الخُمر على الجيوب وإدناء الجلابيب)، (حرمة إبداء الزينة للأجانب)، (النهي عن الضرب بالأرجل حتى لا تعلم الزينة)، (سؤال المتاع من وراء حجاب)، (منع الخضوع بالقول)، (القرار في البيوت)، (تحريم التبرج)، (ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجال من النساء)، (منع الخلوة بالأجنبية)، (تحريم وصف المرأة الأجنبية للرجل الأجنبي)، (التحذير من الدخول على النساء، وقوله: الحمو الموت)، (منع التعطر في الطريق)، (بيان أن المرأة عورة وذكر استشراف الشيطان لها إذا خرجت)، (تحريم الزنى وكل ما أفضى إليه من الوسائل والأسباب)، (الأمر بحفظ الفروج)، (تحريم مس الأجنبية، وقوله: لأن يطعن أحدكم بمخيط من حديد خير له من أن يمس امرأة لا تحل له)، (تحريم السفر إلا مع ذي محرم)، (وجوب غض البصر)، (بيان حكم نظر الفجأة)، (تحريم الملابس الشفافة والضيقة المجسمة)، (تطويل ذيول النساء)، (الطواف من وراء الرجال)... إلخ.

دعنا الآن نقرب عدسة البحث بشكل أكبر من التشريعات الماسة لمسألة (الاختلاط) مباشرةً، حيث سنجدها منسجمة تماماً مع قائمة التشريعات الماضية وتؤسس لخطاب (التحفظ والاحتياط في علاقات الجنسين) ذاته بما يُحدث في

---

(١) البحث هنا ليس عن "اختلاطٍ عفوي عارض" كالاختلاط في السوق والطرقات، فإنه لا خلاف أصلاً في حكم هذه المسألة، وإنما الكلام في "الاختلاط المقنن الممنهج" كالاختلاط الواقع في قاعات الدراسة ودوائر العمل، وهو مما لا خلاف في حكمه أيضاً.

الباحث نفسه أن ذاك (الاختلاط المقنن) هو من قبيل الحرام الذي لا ينبغي الاختلاف في حكمه.

تأمل مثلاً في قائمة التشريعات المتعلقة بخروج المرأة للصلاة في المسجد، وتفكر في جملة الاحتياطات التي سنها الشارع في هذا الباب، لتعلم حرص الشارع على منع (الاختلاط المحرم) وسد ذرائع (تطبيع العلاقة بين الجنسين).

الشريعة أسقطت عن المرأة واجب الحضور لصلاة الجماعة في المسجد، وجعلت صلاتها في بيتها خيراً لها من صلاتها في المسجد [قال ﷺ: (صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في حجرتها، وصلاتها في مخدعها أفضل من صلاتها في بيتها)[1]]. فإذا خرجت حرم عليها مس الطيب والتعطر ولبس ما تتزين به [قال النبي ﷺ: (إذا شهدت إحداكن المسجد فلا تمس طيباً)[2] وقال: (لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ولكن ليخرجن وهن تفلات)[3]]. فإذا أرادت دخول المسجد فلها باب يخصها لا يدخل منه الرجال [قال ﷺ: (لو تركنا هذا الباب للنساء)[4]]. فإذا استقرت في

---

(١) رواه أبو داود (٥٧٠)، والبيهقي (٣/ ١٣١) (٥٥٦٧). وصحح إسناده النووي على شرط مسلم في ((المجموع)) (٢/ ٦٧٧)، وصححه الألباني في ((صحيح سنن أبي داود)) (٥٧٠)، والوادعي على شرط مسلم في ((الصحيح المسند)) (٨٦٥).

(٢) رواه مسلم (٤٤٣) من حديث زينب امرأة عبد الله رضي الله عنهما.

(٣) رواه أبو داود (٥٦٥)، وأحمد (٢/ ٤٣٨) (٩٦٤٣)، والدارمي (١/ ٣٣٠)، وابن خزيمة (٣/ ٩٠) (١٦٧٩) والبيهقي (٣/ ١٥٩) (٥٥٨٣). قال ابن عبد البر في ((التمهيد)) (٢٤/ ١٧٤): محفوظ، وصححه البغوي في ((شرح السنة)) (٢/ ٤٢٠)، وابن الملقن في ((البدر المنير)) (٥/ ٤٦)، وصحح إسناده على شرط الشيخين النووي في ((المجموع)) (٤/ ١٩٩)، وقال ابن حجر في ((التلخيص الحبير)) (٢/ ٦٠٨): اتفق الشيخان عليه بالجملة الأولى.

(٤) رواه أبو داود (٤٦٢). قال أبو داود: قال غير عبد الوارث قال عمر وهو أصح، وقال ابن حزم في ((المحلى)) (٤/ ١٩٩): في غاية الصحة، وقال ابن القطان ((الوهم والإيهام)) (٥/ ٤٣٩): حسن أو صحيح، وصححه الألباني في ((صحيح سنن أبي داود)) (٤٦٢).

المسجد كان محل صلاتها خلف الرجال، وكلما تأخرت عنهم فهو خيرٌ لها [قال ﷺ: (خير صفوف الرجال أولها وشرها آخرها، وخير صفوف النساء آخرها وشرها أولها)[1]]. فإذا انتهت الصلاة مكث الرجال مدةً حتى ينصرف النساء [عن أم سلمة قالت: كان ﷺ إذا سلم، قام النساء حين يقضي تسليمه، ويمكث هو في مقامه يسيراً قبل أن يقوم، قال: (نُرى والله أعلم أن ذلك كان لكي ينصرف النساء قبل أن يدركهن أحد من الرجال)[2]]. فإذا كانوا في الطريق مع الرجال فليس لهن أن يزاحمن الرجال ويختلطن بل لهن حافات الطريق [عن حمزة بن أبي أسيد الأنصاري، عن أبيه أنه سمع ﷺ يقول وهو خارج من المسجد، فاختلط الرجال مع النساء في الطريق؛ فقال ﷺ للنساء: (استأخرن، فإنه ليس لكن أن تحقُقْن الطريق، عليكن بحافات الطريق)، فكانت المرأة تلتصق بالجدار حتى إن ثوبها ليتعلق بالجدار من لصوقها به[3]].

ولا يغيبن عن ذهنك وأنت تقرأ مثل هذه الاحتياطات التشريعية أنها جاءت في حق (أشرف الناس) بعد الأنبياء، وفي (الطريق العابر)، وفي (الوقت القصير)، وفي (وضح النهار)، مع (وجود الحجاب)، حالة الخروج من (أطهر البقاع)، بعد (أشرف العبادات العملية)، فمن باب أولى أن يمنع في أماكن المكث الطويل في أزمان الريب، والبعد عن الحجاب، وضعف الإيمان.

---

(١) رواه مسلم (٤٤٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) رواه البخاري (٨٧٠).

(٣) رواه أبو داود (٥٢٧٢)، والطبراني (١٩/ ٢٦١) (٥٨٠)، والبيهقي في ((شعب الإيمان)) (٦/ ١٧٣) (٧٨٢٢). قال ابن القطان في ((الوهم والإبهام)) (٣/ ٥٩٢): علته أن شداداً وأباه أبا عمرو لا تعرف لهما حال، وقال ابن مفلح في ((الآداب الشرعية)) (٢/ ٨): [فيه] شداد بن أبي عمرو بن حماس تفرد عنه أبو اليمان الرحال المدني وقد وثقه ابن حبان، وقال محمد المناوي في ((تخريج أحاديث المصابيح)) (٤/ ١٩١): في سنده شداد بن أبي عمرو بن حماس تابعي لا يعرف، وحسنه الألباني في ((صحيح سنن أبي داود)) (٥٢٧٢).

وبالله عليك حين يقرأ المسلم المتجرد الباحث عن الحق هذه (المنظومة المتماسكة) من التشريعات التي تستهدف سدَّ كل الطرق المفضية لتطبيع العلاقة بين الجنسين، فهل يشك أن من مقاصد الشريعة التي يريدها الله ويحبها (التحفظ والاحتياط في العلاقة بين الجنسين)؟! وأن (اختلاط الرجل بالمرأة في دوائر العمل بالساعات الطوال) من الأمر المحرم في دين الإسلام.

إن الأمر لا يستدعي أكثر من وقفة تأمل مع هذه المنظومة التشريعية وإعمال النظر فيها للوصول إلى إحدى نتيجتين حيال مسألة الاختلاط:

- هل الشارع يدفع باتجاه وقوع الاختلاط؟
- أم أنه يدفع بالاتجاه الآخر؟

إنه لمن المستبعد تماماً بعد النظر والتأمل في ذلك السياق التشريعي الضابط لعلاقة الرجل والمرأة إلا أن يقول من له أدنى ممارسة للنظر الفقهي بحرمة الاختلاط المقنن المقصود.

والذي أريد أن أفهمه: كيف يستقيم لشخص أن يُحرِّم (خلوة الرجل بالأجنبية) ولو مرةً واحدةً لدقائق معدودة مع تقدير انشغاله عنها وهي محتشمة، متحفظة لورود النص المحرم ولانعقاد الإجماع على تحريم الخلوة، كيف يستقيم له مع ذلك أن يبيح (الاختلاط بين الجنسين) الساعات الطوال على مدى أيام وسنواتٍ في دوائر العمل وقاعات الدراسة؟ فأي الأمرين أولى بالتحريم في قياس الشّريعة، وأيهما أعظم مظنةً لوقوع المحذور. ومن المعلوم ما تفضي إليه مثل هذه المخالطة المطولة من رفع للكلفة وإزالة للحرج، فلو قُدّر أن (هذا) و(هذه) تحفظا في بداية اختلاطهما فإن مآل هذا التواصل الطويل غالباً ارتفاع مثل هذا التحفظ وهذه الكلفة وتلكم الحساسية، والبدء بعلاقة يسودها ما يسود العلاقات من عفويةٍ وضحكةٍ ونكتةٍ ودعابةٍ وغير ذلك، ليتطور الأمر إلى ما ورائه، والواقع شاهدٌ، والصور حواضر.

وليت شعري هل يصح أن تترك مثل هذه المحكمات في تحريم (الاختلاط المقنن) ويتعلل مثلاً بكون المرأة كانت تساعد في الحروب، أو أنهن كن يختلطن في المطاف، أو أنهن يبعن ويشترين في السوق، أو أنهن كن يستفتين النبي ﷺ بحضرة الرجال، أو أن النبي كان يأتيهن ونحو ذلك من النصوص المجملة، المحتملة، بل الخارجة عن سياق مسألتنا أصلاً.

وإذا راجعنا السيرة العملية التي عاشها الصحابة في العهد النبوي فسنجد تثبيتاً عملياً لذاك المقصد الكلي في ضبط العلاقة بين الجنسين وممارسة فعلية لقائمة التشريعات الجزئية الضابطة، وبها ننتزع إشكاليات مسألة الاختلاط من أساسه، هل كان النساء يخالطن الصحابة في المجالس والملتقيات؟! وهل كن يتزاحمن على النبي ﷺ مع الرجال كل يطلب قربه والتواصل معه؟! وهل كانت الواحدة منهن تجلس بجانب الرجل لا تجد في ذلك غضاضةً ولا حرجاً؟! أم أنه كان (للنساء مجالس) و(للرجال مجالس)، وأن مثل هذا (الاختلاط المقنن) لم يكن له وجود ولا حضور عند الصدر الأول. ووالله لو كان الأمر أمر اختلاطٍ ظاهرٍ لكان في شهرته وانتشاره ما يغني عن الاستدلال له بأن امرأة جاءت تستفي النبي ﷺ، أو أن النبي ﷺ دخل على امرأةٍ مرةً ونحو ذلك. فإن مثل هذا لو كان لكان من الكثرة والشهرة ما يغني صاحبه عناء تتبع أفراد أدلته وجزئياته.

ثم تدبر الحديث التالي، والذي يبين طبيعة مجالس النبي ﷺ، وما كان يقع في زمانه من الفصل بين الجنسين:

عن أبي سعيد الخدري: قال النساء للنبي ﷺ غلبنا عليك الرجال فاجعل لنا يوماً من نفسك فوعدهن يوماً لقيهن فيه، فوعظهن وأمرهن فكان فيما قال لهن: (ما منكن امرأة تقدم ثلاثة من ولدها إلا كان لها حجاباً من النار). فقالت امرأة: واثنين؟ فقال:

(واثنين)[١]. وقد بوب الإمام البخاري لهذا الحديث بقوله: (باب هل يجعل للنساء يوم على حدة في العلم).

فلو كان الاختلاط جائزاً، وكان هو الأصل لكاناً حال النساء في الأخذ عن النبي ﷺ وسؤاله كحال الرجال، فلم يكن هناك غالبٌ ومغلوبٌ، ولقيل لهن: تعالين وساوين الرجال في مكانكن من النبي ﷺ، أو اجلسن بين ظهراني الرجال، أو تقدمن عليهم. ولا شك في أن هذا يتضمن توفيراً للوقت وللجهد، قائد الأمة ﷺ بأمس الحاجة إليه.

والمقصود أن القدح في مثل هذه (المحكمات الشرعية) بمثل هذه الاحتمالات غير صحيح ولا جائز، ومثل هذا (المتلاعب) بهذه المحكمات لن يعجزه أن يستحل جمهور المسكرات المعاصرة (بوصفها خمراً من غير العنب)، وجمهور الربويات المعاصرة (باعتبارها أوراق نقدية لا ذهب وفضة)، وسائر العلاقات غير المشروعة بين الجنسين (باعتبارها نكاح متعة يشترط فيه فقط تراضي الطرفين، ولا يشترط ولي ولا شهود ولا مهر).. إلخ من محرمات الإسلام، وسيجد من المشتبهات نظير ما وجد في مسألتنا هذه، بل أكثر من ذلك. فمن أهدر قاعدة (المحكم والمتشابه) فلن يجد مشكلة في تخريج ما شاء من آحاد الأحكام الشرعية وفق هواه، وهذه (إشكالية جوهرية) في التدين تتسلسل بالشخص إلى (الانحلال) عن ربقة التكليف، التي هي أساس التشريع، فإن مبنى الشريعة إنما جاء لإخراج العبد عن داعية هواه ليكون عبداً لله[٢].

(١) رواه البخاري (١٠١)، ومسلم (٢٦٣٣).

(٢) ما سبق حول مسألة الاختلاط مأخوذ من مقالة منشورة على الشبكة لكاتب هذه السطور تحت عنوان (الاختلاط بين محكم الوحي ومتشابهه) وهي مقالة مستفادة "بحرفه" و"معناه" من مجموع مقالاتٍ كتبت في هذا الشأن، مع فوائد وزوائد، أهم هذه المقالات: (الاختلاط.. (هم) و(وهم)) للشيخ فهد العجلان. و(درس عملي في المحكم والمتشابه "الاختلاط أنموذجاً") للشيخ منصور العيدي، و(تعليق حول كتاب أبي شقة "تحرير المرأة في عصر الرسالة") للشيخ إبراهيم السكران.

المثير للدهشة فعلاً وهو بيت القصيد من هذا المثال المطول أن أصحاب هذا المسلك في التعاطي مع مسألة الاختلاط واقعون في فخ المراوحة بين (النصوصية) و(المقاصدية) بحسب ما تمليه الرغبات. فإذا كانت مقاصد الشريعة تخدم أهواءهم في قضية ما تحولوا (شاطبيين) و(طوفيين) حتى النخاع. وإذا كان الوقوف على (ظاهر النص) في قضية أخرى هو الذي يخدم أهواءهم؛ تحولوا بقدرة قادر إلى (حزميين) بل أكثر من ابن حزم ذاته!

واعتبر بحالهم في مسألتنا، فحين تسرد عليهم تلك النصوص الشرعية الجزئية الدالة على التحفظ والاحتياط في العلاقة بين الجنسين وما يحدثه ذلك من معرفة بمقصد الشريعة في هذا الباب، فإن ذلك يتبخر في طرفة عينٍ تحت ضغط السؤال: (أين النص على كلمة "الاختلاط" في النص المحرم؟)، وإذاً قُدِّر وباحثك ذات الشخص في مسائل أخر فاستدللت عليه (بنص الشريعة) حدثك عن ضرورة (النظرة المقاصدية) وأن (كليات الشريعة) مهيمنة على فروعها وجزئياتها، فساعة (ظاهري) وساعة (مقاصدي) بحسب الأهواء.

وملاحظة (حالة المراوحة بين النص والمقصد) بحسب الحاجة عند تلك الخطابات المنحرفة، هو الذي جر إلى الاستطراد في بحث مسألة الاختلاط كمثال معبر عن نقض الحالة المقاصدية عند الخطابات التي تدعي المقاصدية وحقيقة الحال أنها خطابات تهدر تفاصيل التشريع جرياً وراء سراب تخيلوه سموه (مقاصد الشريعة).

ثالثاً: حقيقة الاجتهادات العمرية بين خطابين:

من أكثر ما يستدل به الخطاب العلماني في مقام تقرير الصدام بين الأحكام التشريعية الجزئية ومقاصد الشريعة الكلية؛ اجتهادات الخليفة الراشد عمر بن الخطاب[1] رضي الله عنه وذلك حين تولى إمرة المؤمنين واستجدت في زمانه أحوال استدعت منه اجتهادات في أحكام الشريعة كمثل تعطيل حد السرقة عام الرمادة، وإيقاف سهم المؤلفة قلوبهم وغير ذلك، فسلط الخطاب العلماني الضوء على هذه الممارسات مصوراً إياها على أنها تمثل خروجاً على النص وتعلقاً بمقاصد الشريعة ليكون ذلك ذريعة لهم لهدر أحكام الشريعة، ولم يعِ أولئك أن هذه الاجتهادات العمرية تتضمن فقهاً عميقاً ومآخذ شرعية معتبرة خفيتْ عليهم، وأن عمر في حقيقة الأمر لم ينقلب على الشريعة بتشريعات محدثة من خارجها بل هو في ذلك كله يعمل في إطارها ومن داخل نصوصها رضي الله عنه ولم يخرج عنها أصلاً، وهو ما سيتضح من خلال الوقفات التالية:

- أن كثيراً ممن يوظف هذه الاجتهادات في سياق هدر أحكام الشريعة التفصيلية إنما يوظفها لا قناعةً بهذه الاجتهادات، وإنما لأنه يجد فيها الأداة الأنسب لتمرير المشروع العلماني في بيئة لا يمكن أن تمرر فيها القيم العلمانية إلا بغطاء شرعي، وهو ما سبق الإشارة إليه مراراً.

- أن ثمة خللاً عظيماً في تصور حقيقة هذه الاجتهادات وبواعثها، فإنها عند التأمل لا تعد خروجاً عن سلطة النص بل تمثل تطبيقاً عملياً مباشراً لأحكام الشريعة التفصيلية فمثلاً:

---

(١) وللشيخ سلطان العميري مقالة مميزة في معالجة هذه الإشكالية بعنوان: (التوظيف الحداثي للاجتهادات العُمَرية (قراءة نقدية)) منشور بمجلة البيان العدد (٢٨٥)، وموجود على الشبكة.

- تعطيل حد السرقة عام الرمادة:

هو في حقيقته ناشئ عن قيام الشبهة المانعة من إقامة الحد، فمجرد السرقة غير موجب لإقامة الحد حتى تتوافر شروطه الشرعية وتنتفي الموانع، فمما اشترطته الشريعة لوجوب القطع:

١- أن يبلغ المسروق نصاباً.

٢- أن يكون من حرز.

٣- أن لا يكون فيه شبهة ملك.

٤- أن لا يكون آخذه محتاجاً إليه لسد رمقه.

وهذا الأخير كان حاضراً في مشهد عام الرمادة، فقامت الشبهة في تلك الظروف بأن الشخص إنما سرق من مجاعةٍ مضطراً، وقد جاءت الشريعة بمبدأ درء الحد بالشبهة وصح ذلك عن غير واحد من الصحابة منهم عمر نفسه رضي الله عنه حيث قال: (لأن أُعَطِّل الحدود بالشبهات أحب إليّ من أن أقيمها في الشبهات)[1]. وقد صرح عمر رضي الله عنه بأن إيقاف تطبيق الحد إنما هو إيقافٌ مؤقتٌ متعلقٌ بظرفٍ زماني خاص توافرت فيه بعض موانع إقامة الحد فقال رضي الله عنه: (لا يُقطع في عذق، ولا عام السنة)[2]، فعدم إقامة الحد إذن ناشئ عن عدم استكمال شروط إقامة الحد لا أنه إلغاء له لاعتبارات مصلحية محضة خارجة بالكلية عن إطار الشريعة، يؤكد هذا أنه رضي الله عنه امتنع عن إقامة الحد في غير عام الرمادة للشبهة المانعة من إقامة الحد، فمن ذلك ما ورد عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب قال: أصاب غلمان لحاطب بن أبي بلتعة بالعالية ناقة لرجل من مزينة فانتحروها واعترفوا بها، فأرسل إليه عمر

(١) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه ٢٩٠٨٥، وصحح إسناده السخاوي في المقاصد الحسنة ٥٠.
(٢) رواه عبد الرزاق في المصنف ١٨٩٩٠.

فذكر ذلك له، وقال: هؤلاء أعبدك قد سرقوا، انتحروا ناقة رجل من مزينة واعترفوا بها، فأمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم، ثم أرسل بعد ما ذهب فدعاه وقال: (لولا أني أظن أنكم تجيعونهم حتى إن أحدهم أتى ما حرم الله عز وجل لقطعت أيديهم ولكن والله لئن تركتهم لأغرمنك فيهم غرامة توجعك) فقال: كم ثمنها؟ للمزني قال: كنت أمنعها من أربعمائة، قال: فأعطه ثمانمائة[1].

وقد قال ابن القيم عليه رحمة الله في ترك القطع في المجاعة:

(وهذا محض القياس ومقتضى قواعد الشرع، فإن السنة إذا كانت سنة مجاعة وشدة غلب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رمقه، ويجب على صاحب المال بذل ذلك له إما بالثمن أو مجاناً على الخلاف في ذلك، والصحيح وجوب بذله مجاناً لوجوب المواساة، وإحياء النفوس مع القدرة على ذلك، والإيثار بالفضل مع ضرورة المحتاج، وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج، وهي أقوى من كثير من الشبه التي يذكرها كثير من الفقهاء)[2].

- ترك إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة:

من المقرر شرعاً أن من مصارف الزكاة المؤلفة قلوبهم بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠]، وقد أعطى النبي ﷺ عدداً من المؤلفة قلوبهم من مال الزكاة، وقد حكى الإمام البيهقي اجتهاد عمر في هذا الشأن فروى عن عبيدة قال: جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر رضي

---

(١) رواه البيهقي في سننه ١٧٠٦٤.

(٢) إعلام الموقعين ٣/ ١١.

الله عنه فقالا: يا خليفة رسول الله ﷺ إن عندنا أرضاً سبخة ليس فيها كلأ ولا منفعة فإن رأيت أن تقطعناها لعلنا نزرعها ونحرثها فذكر الحديث في الإقطاع وإشهاد عمر رضي الله عنه عليه ومحوه إياه، قال: فقال عمر رضي الله عنه: (أن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل، وإن الله قد أعز الإسلام فاذهبا فاجهدا جهدكما لا أرعى الله عليكما إن رعيتما)[1]، وإذا تأملت في هذه الرواية فإنك لن تجد فيه تعطيلاً كلياً لسهم المؤلفة قلوبهم تحت ذريعة المقاصدية، وإنما هو اجتهاد في تحقيق مناط هذا الحكم في الواقع، وهل فلان المعين من المؤلفة قلوبهم أم لا؟ واجتهاد عمر هو في تحقيق مناط النص في الواقع لا أنه تعطيل للنص، فلما وجد أن الإسلام قد عز وأنه مستغن عن التأليف عليه وجد أن صورة هذا التشريع غير متحققة في الواقع فمنع السهم، ولهذا بوب الإمام البيهقي على هذا الأثر بقوله: (باب سقوط سهم المؤلفة قلوبهم وترك إعطائهم عند ظهور الإسلام والاستغناء عن التألف عليه).

- من القضايا المزعجة فعلاً في طبيعة الخطاب العلماني والدال على عدم النزاهة البحثية هو اعتماد منهج انتقائي في الاستدلال بالاجتهادات العمرية والذي ولد حالة إعراض عن جزء كبير من التصرفات العمرية الصريحة في التأكيد على مبدأ الالتزام بالنص حتى لقب رضي الله عنه بـ(الوقاف عند كتاب الله) فمن تلك التصرفات مثلاً:

- عن عَابِسِ بن ربيعة عن عمر رضي الله عنه، أنه جاء إلى الحجر الأسود فقبله فقال: إني أعلمَ أنك حجر لا تضر، ولا تنفع ولولا أني رأيتُ النبي ﷺ يُقَبِّلُكَ مَا قَبَّلْتُكَ[2].

---

(١) رواه البيهقي في سننه ١٢٩٦٨.

(٢) رواه البخاري (١٥٩٧)، ومسلم (١٢٧٠) والإمام أحمد في المسند ٣٢٥.

- عن زيد بن أسلم عن أبيه: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال للركن: أما والله إني لأعلم أنك حجرٌ، لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت النبي ﷺ استلمك ما استلمتك، فاستلمه. ثم قال: فما لنا وللرمل؟ إنما كنا راءينا به المشركين، وقد أهلكهم الله، ثم قال: شيءٌ صنعه النبي ﷺ فلا نحب أن نتركه[1].

- عن الشعبي قال: كتب عمر رضي الله عنه إلى شريح: إذا أتاك أمر في كتاب الله تعالى فاقض به، ولا يلفتنك الرجال عنه، فإن لم يكن في كتاب الله وكان في سنة رسول الله ﷺ فاقض به، فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسوله فاقض بما قضى به أئمة الهدى، فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسوله ﷺ ولا فيما قضى به أئمة الهدى فأنت بالخيار إن شئت تجتهد رأيك وإن شئت أن تؤامرني ولا أرى مؤامرتك إياي إلا أسلم لك[2].

- عن سعيد قال: كان عمر بن الخطاب يقول: الدية للعاقلة ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئاً حتى قال له الضحاك بن سفيان: كتب إلى رسول الله ﷺ أن أُوَرِّثَ امرأة أشيم الضبابى من دية زوجها. فرجع عمر[3].

- عن سعيد بن المسيب أن عمر جعل في الإبهام خمس عشرة، وفي السبابة عشراً، وفي الوسطى عشراً، وفي البنصر تسعاً، وفي الخنصر ستاً حتى وجدنا كتاباً عند آل حزم عن رسول الله ﷺ أن الأصابع كلها سواء، فأخذ به[4].

وأختم بشيءٍ أحسب أنه مهم مما يتعلق بطبيعة هذا الاستدلال بـ (الاجتهادات العمرية) من قبل الخطابات الحداثية العربية، وهو مؤكد في ضمن مؤكدات على عدم

(١) رواه البخاري (١٦٠٥).
(٢) رواه البيهقي في سننه (٢٠١٠٠).
(٣) رواه أبو داود (٢٩٢٩)، والترمذي (٢١١٠)، وابن ماجه (٢٦٤٢)، والإمام أحمد في المسند (١٥٧٨٤).
(٤) رواه عبد الرزاق في مصنفه (١٧٦٩٨).

جدية هذا الخطاب بأداء واجبات البحث والتأصيل في أمثال هذه القضايا، فما سبق عرضه هنا مختصراً مما يتصل بشأن هذه الاجتهادات مما تعج به الكتابات الفكرية/ الشرعية، وليس هو مما يجهد الباحث في معرفته والاطلاع عليه، بل الأجوبة عن تلك الاجتهادات العمرية حاضرة موجودة في عدد كبير جداً من الكتب، ومع ذلك فلا يزال الخطاب الحداثي يعيد تكرار الاستدلال ذاته من غير تطوير أو تعديل أو إجابة عن اعتراضات الخصوم، إن هذا المشهد يدل على المأزق العلمي الكبير الذي يعصف بالموقف الحداثي من جهة كما يدل أيضاً على انخفاض مستوى الجدية في الأداء البحثي وغيبة الإنصاف والموضوعية في التعامل مع الأفكار والأطروحات، فحين ترى فصيلاً يطرح إشكاليةً وتأتيه الاعتراضات مفصلةً عن اليمين والشمال ثم تجده يُعرض تماماً عن مناقشة تفاصيل هذه الاعتراضات فاعلم أن ثمة مشكلة حقيقية، وليس القصد هنا بطبيعة الحال المطالبة بالتسليم باحتجاجات هذه الطائفة أو تلك، لكن الحديث عن ضرورة مناقشة هذه الاحتجاجات والتعاطي معها على الأقل بوصفها شبهات تعكر صفو القضية المطروحة، ومن ثم فهي تحتاج لوقفات تجلي الموقف منها صحةً وفساداً، وليس من المعقول أن يعيد طرفٌ استجلاب اجتجاجاته القديمة ليقوم بإعادة طرحها من غير توقفٍ عند الاعتراضات التي قدمت حيالها ليطور من طبيعة الاحتجاج القديم مجيباً عن إشكال الخصم عند طرحها، وكأن الحوار إنما هو من طرف واحد، عليه واجبات التدليل وتقديم الإجابات أما الطرف الآخر فلديه كلام يريد أن يقوله ولا يهمه بعد ذلك ماذا قال الطرف المقابل أو سيقول. إن عملية الاستدلال لا تكون بمجرد تكثير سواد الأدلة بل لا بد أن تكون منهجية الاستدلال بهذه الأدلة صحيحة أولاً ولا بد من دفع الاعتراضات عنها ثانياً، وبغير ذلك لا يكون المرء وفياً للفكرة التي يناضل عنها أو يريد نشرها بين الناس، وهذا ما أتلمسه فعلاً كلما سمعت من يستدل باجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه ليشرعن لمبدأ التعلق بالكليات دون الجزئيات، أو يستبيح تغيير أحكام الشريعة، أو يغالي في نظرية المقاصد.

رابعاً: الطوفي والشاطبي في ميزان الشريعة والحداثة:

ثمة شخصيتان علميتان يكثر الاتكاء على خطابهما في بناء منظومة (المصلحة) و(المقاصد) لدى الخطاب العلماني، وهما نجم الدين الطوفي وأبو إسحاق الشاطبي، وتكميلاً لهذا المبحث أستعرض سريعاً براءة الرجلين من أصحاب ذاك الخطاب وأنهما لا يمثلان امتداداً تاريخياً/ معرفياً له بل هما على الضد من ذلك كما سيتضح بإذن الله:

فأما نجم الدين الطوفي:

فهو واحد من فقهاء الحنابلة وأصولييهم المشاهير، وقد ارتبط اسمه في كثير من المباحث الفكرية والأصولية بالمصلحة حتى نسب إليه القول بـ(تقديم المصلحة على النص) وهو مبدأ حاضر بقوة في الخطاب العلماني العربي، ويُعد واحداً من مرتكزاته الرئيسية في إقصاء أحكام الشريعة، أو تبديلها وتغييرها بحسب ما يرونه من مقتضيات المصلحة، ومن طرائف الاتكاء على هذا التنظير الأصولي في تطوير الأحكام الشرعية ما حكاه الأستاذ فهمي هويدي في كتابه تزييف الوعي ٧٩ يقول:

(هل يجوز نقل صلاة الجمعة إلى الأحد "رعاية للمصلحة"؟!

السؤال طرحه أحد المشتركين في ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر بالجزائر، بعدما شرح للمجتمعين أن بعض المساجد المقامة في الولايات المتحدة الأمريكية لا تستقبل العدد الكافي من المصلين يوم الجمعة؛ لانشغال الجميع بأعمالهم. وهي مشكلة يمكن حلها إذا تمت صلاة "الجمعة" يوم الأحد، حيث يتاح للجميع فرصة المشاركة في الصلاة. وإذ أبدى المتحدث ميلاً إلى قبول الفكرة، فإنه قال أنه يمكن الاستناد في إجراء هذا التحل إلى رأي الإمام نجم الدين الطوفي في المصلحة "الذي دعا فيه إلى تغليب المصلحة على النص إذا ما تعارضا").

هذا مثال واحد والأمثلة بالعشرات في التذرع بتراث الطوفي في تبرير تحريف أحكام الشريعة أو هدرها تحت مطارق المصالح المتوهمة.

فما قصة (تقديم المصلحة على النص)، وما صلة الطوفي بهذه القصة؟

الطوفي بحث مسألة المصلحة بشيء من التوسع في موضعين رئيسيين من كتبه:

الأول: **شرح مختصر الروضة**، وهو قطعة أصولية جميلة، وضعه في شرح رسالة مختصرة له سماها (البلبل)، والتي تعد متناً أصولياً مختصراً من روضة الناظر للفقيه الحنبلي الشهير ابن قدامة المقدسي عليه رحمة الله.

الثاني: **شرحه للأربعين النووية**، والتي طبعت باسم (التعيين في شرح الأربعين) في بعض الطبعات، وذلك أثناء شرحه لحديث (لا ضرر ولا ضرار)[1]، وقد استل كلامه هذا وطبع في كتيب مستقل تحت عنوان: (رسالة في رعاية المصلحة)، كما طبع ملحقاً برسالة (المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي) للدكتور مصطفى زيد.

والحق أن أكثر الموضعين إشكالاً في كلامه، وهو الذي ولد هذا الاقتران بين اسم (الطوفي) ومصطلح (المصلحة) هو كلامه في شرح حديث (لا ضرر ولا ضرار).

وأعترف ابتداءً أني لست حريصاً على استيفاء البحث في تحقيق مذهب الطوفي في إعمال المصلحة إلا بالقدر الذي يثبت الفرق بين تقريراته وبين التوظيف الحداثي/

---

(١) رواه ابن ماجه (١٩٠٩)، وأحمد (٥/ ٣٢٦) (٢٢٨٣٠)، والبيهقي (٦/ ١٥٦) (١٢٢٢٤). من حديث عبادة بن الصامت. قال ابن كثير في ((إرشاد الفقيه)) (٢/ ٥٥): في إسناده انقطاع ولكن روي من حديث ابن عباس وأبي سعيد وهو حديث مشهور، وقال البوصيري في ((زوائد ابن ماجه)) (٣/ ٤٨): هذا إسناد رجاله ثقات إلا أنه منقطع. وقال ابن حجر في ((الدراية)) (٢/ ٢٨٢): فيه انقطاع، وصححه الألباني في ((صحيح سنن ابن ماجه)) (١٩٠٩). والحديث روي من طرق عن عبد الله بن عباس، وأبي سعيد الخدري، وأبي هريرة، وجابر بن عبد الله، وعائشة بنت أبي بكر الصديق، وثعلبة بن أبي مالك القرظي، وأبي لبابة رضي الله عنهم جميعاً.

العلماني لهذه التقريرات، ومع ذلك فسأقدم بذكر جملة من الملامح الرئيسية لنظرية المصلحة عند الطوفي مستخلصة من شرحه لحديث (لا ضرر ولا ضرار)، وأعقب كل فقرة بالإحالة إلى رقم الصفحة من شرح الأربعين، فمما جاء تقريره:

• أن أدلة الشريعة دالة على رعاية للمصلحة، بل هي مصرحة على أن الشريعة موضوعة لتحصيل النفع والمصلحة. [انظر ٣٥٤، و٣٦٢، و٣٧٥].

• أن حديث: (لا ضرر ولا ضرار) يقتضي رعاية المصالح إثباتاً والمفاسد نفياً. [انظر ٣٥٥].

• أن الأصل إعمال هذا الحديث على عمومه إلا ما جاء الدليل بتخصيصه كالحدود والعقوبات فإنه مع لحوق الضرر بأهلها لموجب خاصٍّ فهو مستثنى من العموم للدليل الخاص وانعقاد الإجماع عليه. [٣٥٣، و٣٥٤].

• أن عموم الحديث يقتضي تقديم مقتضاه على جميع أدلة الشرع وتخصيصها به في نفي الضرر؛ لأنه بفرض أن بعض الأدلة يتضمن ضرراً فنفي هذا الضرر بهذا الحديث عملٌ بالدليلين بخلاف عدم نفيه ففيه تعطيل لأحدهما، وهو هذا الحديث، ولا شك في أن جمع الأدلة أولى من تعطيل بعضها. [٣٥٥].

• أن أقوى الأدلة الشرعية النص والإجماع وللمصلحة معها احتمالات:

■ فإن توافقت على رعاية المصلحة فبها ونعمت ولا نزاع، كاتفاقها جميعاً على الأحكام الخمسة الكلية الضرورية وهي: قتل القاتل، والمرتد، وقطع السارق، وحد القاذف، والشارب، ونحو ذلك.

■ وإن اختلفت:

- فإن أمكن الجمع بينهما بوجه ما جُمع، مثل أن تحمل بعض الأدلة على بعض الأحوال دون بعض على وجه لا يخل بالمصلحة ولا يفضي إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها.

- فإن تعذر الجمع وجب تقديم المصلحة لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل وإنما بطريق التخصيص والبيان، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان، وذلك اتكاء على حديث (لا ضرر ولا ضرار) لأنه خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة فيجب تقديمها.

■ وتوضيحه: أنه في حال اقتضى النص والإجماع ضرراً فإما أن يكون مجموع مدلوليهما أو بعضه، فإن كان مجموع مدلوليهما فلا بد أن يكون من قبيل المستثنى من حديث (لا ضرر ولا ضرار) كالحدود والعقوبات على الجنايات، وإن كان الضرر بعض مدلوليهما فإن اقتضاه دليل خاص اتبع الدليل فيه، وإن لم يقتضه دليل خاص وجب تخصيصه بقوله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار) جمعاً بين الأدلة. [٣٥٦، و٣٩٣]

• أنه في سياق إثبات قوة دليل المصلحة في مقابل الإجماع والنص عقد مبحثاً في دليل الإجماع وأورد عليه جملة من الإشكالات مما يضعف من قوته في مقابل تقوية دلالة المصلحة [٣٦٦] وخلص إلى أن:

■ منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح فهي إذن محل وفاق بخلاف الإجماع والتمسك بما اتفق عليه أولى مما اختلف فيه. [٣٧٧].

■ أن النصوص مختلفة متعارضة فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً بخلاف رعاية المصلحة فهي أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه بل هو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً فكان اتباعه أولى. [٣٧٨].

■ أنه ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها، واستشهد بحديث ابن مسعود في ترك التيمم من الحدث الأكبر احتياطاً للعبادة من التساهل في الاغتسال، وحديث (لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة)، وحديث (لولا قومك حديث عهد بالإسلام لهدمت الكعبة)، وحديث أمر الصحابة بجعل الحج عمرة لمن لم يسق

الهدي، وحديث ترك التبشير بحديث (من قال لا إله إلا الله دخل الجنة) خشية الاتكال، وحديث ترك أبي بكر وعمر لقتل الرجل الذي أمر النبي ﷺ بقتله. [٣٨٥].

• أن رعاية المصلحة هي أقوى أدلة الشرع؛ لأنها أقوى من الإجماع، والأقوى من الأقوى أقوى. [٣٥٦].

• أنه وإن تقرر أن الشرع أعلم بمصالح الناس، وقد أودعها أدلة الشرع وجعلها أعلاماً عليها يعرف بها، فليس في تقديم المصلحة على النص مراغمة للنص لأن رعاية المصلحة ليس تركاً لأدلة الشرع بغيرها بل هي تترك لدليل شرعي راجح مستند لحديث (لا ضرر ولا ضرار)، وقد جعل الله لنا طريقاً لمعرفة مصالحنا عادةً فلا يترك لأمر مبهم يحتمل أن يكون طريقاً للمصلحة ويحتمل أن لا يكون. [٣٨٧] إذ مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم معلومة بحكم العادة والعقل، فإذا رأينا دليل الشرع متقاعداً عن إفادتها علمنا أنه أحالنا في تحصيلها على رعايتها، كما أن النصوص لما كانت لا تفي بالأحكام علمنا أنا أُحلنا بتمامها على القياس. [٣٩٥].

• أن رعاية المصلحة على النحو المذكور هنا ليس هو القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه الإمام مالك بل هي أبلغ من ذلك. [٣٩٠].

• أنه تستثنى من قاعدة (تقديم المصلحة على النص) أمور:

▪ ما سبق ذكره من استثناء الدليل الخاص، وهو النص الذي جاء مدلوله جميعاً باقتضاء ضرر خاص كالذي يلحق أهل كالحدود، وحقيقة هذا القسم عائد إلى قطعية النص، فالنص القطعي غير داخل في تقديم المصلحة على النص، إذ النص إما متواتر أو آحاد، وعلى التقديرين فهو إما صريح في الحكم أو محتمل، فهي أربعة أقسام: فإن كان متواتراً صريحاً فهو قاطع من جهة متنه ودلالته لكن قد يكون محتملاً من جهة

عموم أو إطلاق، وذلك يقدح في كونه قاطعاً مطلقاً، فإن فرض عدم احتماله من جهة العموم والإطلاق ونحوه وحصلت فيه القطعية من كل جهة بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه فمثل هذا يمتنع أن يخالف المصلحة فيعود إلى الوفاق، وإن كان آحاداً محتملاً فلا قطع، وكذا إن كان متواتراً محتملاً أو آحاداً صريحاً لا احتمال في دلالته بوجه لفوات قطعيته من أحد طرفيه إما متنه أو سنده. [٣٧٠].

■ ما كان في أبواب العبادات والمقدرات فالتعويل فيها على النص والإجماع [٣٩٠] لأن العبادات حق الشرع خاص به ولا يمكن معرفة حقه كماً وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته [٣٩٥] وهي مما تخفى مصالحها على مجاري العقول والعادات [٣٩٥].

هذه بعض ملامح (نظرية المصلحة) عند الطوفي مستخلصة من كلامه، وهي نظرية مركبة من جملة من العناصر والتي لا يسوغ بحال أن تختزل بذاك الاختزال الشديد المشوه والذي يمارسه الخطاب الحداثي عند استعراضه لهذه النظرية فيكتفي بالقول: (الطوفي يقدم المصلحة على النص)، يقول عبد المجيد الشرفي مثلاً:

(موقف نجم الدين الطوفي الذي كان تقريباً معاصراً للشاطبي، وكان منطلقه حديث لا ضرر ولا ضرار، فالنتيجة التي وصل إليها من تحليله هي أنه ينبغي تقديم المصلحة على النص حتى النص الصريح)[1].

ولا شك في أن اختصار القضية على هذا النحو فيه تسطيح شديد، بل تشويه مؤسف.

وإذا دققت وجدت أن نظرية الطوفي في عناصرها الجوهرية تدور في فلك التقرير الأصولي التقليدي والذي يجيء تحت عنوان (تخصيص النص)، حيث يقرر

---

(١) تحديث الفكر الإسلامي ٤١.

الأصوليون أن عموم النص قد يكون ضعيفاً أو محتملاً لبعض الأفراد فيتم تخصيصه بناءً على نصٍّ آخر أو قياس أو مصلحة ضرورية أو حاجة ملائمة للشريعة، مع اختلاف بينهم في مدى إعمال هذه القاعدة وفي المسميات الأصولية التي يطلقونها على هذا الباب، فهو في النهاية من مباحث تخصيص النص بالنص، ومن قبيل إعمال النصوص جميعاً، ومن دفع التعارض عن النصوص وهو ما صرح به الطوفي في كثير من عباراته كتقريره أن منشأ تقديم المصلحة هو نص (لا ضرر ولا ضرار) وأن هذا التقديم على غيره من النصوص ليس على سبيل الافتئات عليها وإنما بالتخصيص والبيان.

وحتى تتضح ملامح مبحث (تخصيص النص) بالمصلحة أسوق هذا المثال التقريبي:

ثبت النهي عن التسعير في حديث أنس بن مالك رضي الله عنه: غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله سعر لنا، فقال: (إن الله هو المسعر القابض الباسط وإني لأرجو أن ألقى ربي وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال)[1]. وهذا النهي عن التسعير عامٌّ يشمل صوراً متعددة[2] ككون السلع تباع بسعر

---

(١) رواه أبو داود (٣٤٥١)، والترمذي (١٣١٤)، وابن ماجه (٢٢٠٠)، وأحمد (٣/ ١٥٦) (١٢٦١٣). قال الترمذي: حسن صحيح. وقال ابن عبد البر في ((الاستذكار)) (٥/ ٤٢٣): روي من وجوه صحيحة لا بأس بها. وقال ابن كثير في ((إرشاد الفقيه)) (٢/ ٣٣): إسناده على شرط مسلم. وقال ابن حجر في ((تسديد القوس)) (١/ ٩٣): أصله في مسلم. وصححه ابن دقيق العيد في ((الاقتراح)) (ص١١٣) والألباني في ((صحيح أبي داود)) (٣٤٥١).

(٢) ثم اطلعت لكلام لابن تيمية في تخطئة من قال إن حديث التسعير عام، فمما قاله: (ومن منع التسعير مطلقاً محتجاً بقول النبي ﷺ: (إن الله هو المسعر)؛ فقد غلط، فإن هذه قضية معينة، ليست لفظاً عاماً، وليس فيها أن أحداً امتنع من بيع يجب عليه، أو عمل يجب عليه، أو طلب في ذلك أكثر من عوض المثل)[مجموع الفتاوى: ٢٨/ ٩٥]، والمقصود هنا تقريب معنى تخصيص النص بالمصلحة فليتسامح في المثال.

المثل، أو دون ذلك أو فوقه أو مع الغلاء الفاحش، كما يشمل أنواع السلع المتباينة مع تفوات أهميتها واحتياج الناس إليها وتنوعها إلى سلع ضرورية وحاجية وكمالية، كما تشمل أثر التسعير وعدمه في أحوال الناس والتجار من جهة الإضرار وعدمه وهكذا، فالأصل هو حرمة التسعير لهذا النص وتناوله للصورة المذكورة في الحديث وهو غلاء السلعة غلاءً غير فاحش لا يخرج عن التحريم لتناول نص النبي ﷺ لهذه الصورة قطعاً، ولكن هل يتناول هذا الحكم حال لحوق الضرر بعموم الناس خصوصاً فيما يحتاجون إليه من سلع أساسية، وما المانع من إخراج هذه الصورة من عموم النهي بمقتضى حديث النبي ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار)، وإذا تأملت في كلام أهل العلم وجدت بعضهم ينص على جواز التسعير في بعض الظروف والأحوال، يقول ابن تيمية مثلاً محرراً حكم التسعير في تعليق له على حديث أنس في معرض بيانه أن من التسعير ما يكون ظلماً ومنه ما يكون عدلاً:

(فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلمٍ منهم وقد ارتفع السعر إما لقلة الشيء وإما لكثرة الخلق فهذا إلى الله، فإلزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق. وأما الثاني فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل فيجب أن يلتزموا بما ألزمهم الله به. وأبلغ من هذا أن يكون الناس قد التزموا ألا يبيع الطعام أو غيره إلا أناس معروفون لا تباع تلك السلع إلا لهم، ثم يبيعونها هم، فلو باع غيرهم ذلك منع إما ظلماً لوظيفة تؤخذ من البائع أو غير ظلم، لما في ذلك من الفساد فههنا يجب التسعير عليهم بحيث لا يبيعون إلا بقيمة المثل ولا يشترون أموال الناس إلا بقيمة المثل بلا تردد في ذلك عند أحد من العلماء؛ لأنه إذا كان قد منع غيرهم أن يبيع ذلك النوع أو يشتريه: فلو سوغ

لهم أن يبيعوا بما اختاروا أو اشتروا بما اختاروا كان ذلك ظلماً للخلق من وجهين: ظلماً للبائعين الذين يريدون بيع تلك الأموال، وظلماً للمشترين منهم. والواجب إذا لم يمكن دفع جميع الظلم أن يدفع الممكن منه فالتسعير في مثل هذا واجب بلا نزاع)[1].

وليس القصد هنا بطبيعة الحال تحرير حكم التسعير فإنه خارج عن مقصود البحث وإنما التنبيه إلى شيء من معنى تخصيص النص بالمصلحة عند بعض المتكلمين في مسائل الأصول، خصوصاً أن في كلام الطوفي تقاطعاً إلى حد ما مع تأصيلاتهم في هذا الباب.

لكن يظل السؤال قائماً إذا كان الأمر كذلك مجرد مقاربةٍ لفكرة تخصيص النص بالمصلحة عند الأصوليين، فلماذا أخذ بحث الطوفي في المصلحة هذا الزخم؟ ولماذا أثارت تقريراته جدلاً أصولياً بين أهل الاختصاص؟ ولماذا اتخذت هذه التقريرات في نهاية الأمر تكأة في هدر النصوص الشرعية بمقتضى المصلحة من الخطابات العلمانية/ الحداثية؟

الحق أن الطوفي حين عالج المسألة عالجها بأسلوب يتضمن جملةً من الإشكاليات ولدت حالة الارتباك في تحقيق مذهبه، حتى على مستوى الباحثين في المجال الأصولي ما بين متهم له بأنه يجعل من المصلحة دليلاً قائماً بذاته أقوى من النص والإجماع وأنه يرد بمقتضاه دلائل النصوص الشرعية والإجماع، وما بين مدافع عنه لا يرى في كلامه إلا تقريراً أصولياً معتاداً لمبحث (تخصيص النص).

وأحسب أن أهم هذه الإشكاليات في معالجة الطوفي لهذه المسألة تدور حول النقاط التالية:

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٨/ ٧٦.

أولاً: حماسته الزائدة في تقرير أهمية المصلحة وموقعها من الأدلة الشرعية، بما يوحي أن ثمة معركة غير معتادة أصولياً، وأنه لديه تقريرات جديدة تخالف المستقر السائد، فاحتاج إلى استنفار أدواته للمدافعة عن قوله، فأوهم أنه يمثل شذوذاً في المشهد الأصولي، وهو ما ذهب إليه بعض الباحثين ونفاه آخرون، وقد صرح مثلاً بأن تقريره لمسألة المصلحة ليست من سبيل تقرير صحة الأخذ بالمصلحة المرسلة بل أبلغ منها فقال:

(واعلم أن هذه الطريقة التي قررناها مستفيدين لها من الحديث المذكور ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك بل هي أبلغ من ذلك، وهي التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام)[1].

وليس بخافٍ أن المصلحة في التقرير الأصولي لا تخرج عن صورٍ ثلاث: مصلحة معتبرة، ومصلحة ملغاة، ومصلحة مرسلة، فما طبيعة المصلحة التي يقررها الطوفي هنا بالنظر إلى صور المصلحة الثلاث؟ والحق أن للطوفي نصاً مهماً في تجلية بعض الغموض عن مفهوم المصلحة عنده لكنه في كتاب آخر له، فقد قال في كتابه (درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح) ص١٢٣، وذلك في معرض ذكره لنزوع أهل الرأي إلى قاعدة التحسين والتقبيح ومجاوزتهم للحد في ذلك:

(ولا شك أننا نحن وغيرنا من المذاهب وإن قلنا باعتبار المصالح والمناسبات، لكنها مناسبات شهد لها الشرع، ودل عليها الدليل، فأما مجاوزة الحد في اعتبار المناسبات إلى أن يعتبر منها ما لا شاهد له، أو لا دليل عليه، بل قد يخالف النصوص، فليس ذلك من باب اعتبار المصالح).

---

(١) شرح الأربعين النووية ٣٩٠.

وهذا النص وإن خفف من إشكالية ذلك التقرير الأول في مفهوم المصلحة عند الطوفي والذي يعطي انطباعاً على توسع مفهوم المصلحة عنده، لكنه يثير تساؤلاً في الاتجاه الآخر، فهذا النص يجعل من مفهوم المصلحة عنده مفهوماً مضيقاً على المصلحة المعتبرة، وهذه أحد الصعوبات التي تواجه من يريد تحرير رأي الطوفي على نحو دقيق، فهل هذا الكلام مفسر لمجمل ذاك الكلام فيكون قول الطوفي في مفهوم المصلحة واحداً أم هو معارض له فيكون له مفهومان؟

ثانياً: أن ثمة قدراً من الإجمال والاشتباه والإشكال في كلامه، بل سوء التعبير في بعض المواضع خلف نتائج خطيرة في تحميله معاني صرح أحياناً بعدم إرادتها، ومجرد إطلاق تعبير (المصلحة تقدم على النص والإجماع) وتكراره فيه من الإشكال والاشتباه ما فيه، وهو إطلاقٌ غير حسنٍ إطلاقاً، وقد كان في غنىً عن هذا الإطلاق المشكل إلى تعبيرات أوفق بالمقصود وأبعد عن إيهام المعنى الفاسد، فإنه قرر أكثر من مرة أن تعويله على إعمال المصلحة راجعٌ إلى تقرير معنى (لا ضرر ولا ضرار) فإن كان الضرر متحققاً ورفعه مقصودٌ للشارع فالحقيقة أن المسألة تؤول إلى الجمع بين النصوص الشرعية وتفعيلها جميعاً لا إلى اجتلاب دليل أجنبي دون النص والإجماع في الرتبة ثم ادعاء أنه مقدم عليها.

ثالثاً: إشكالية بعض ما أقامه من الأدلة على تأصيله والتي لم يحققها ويجب عن ثغراتها وإشكالاتها، وبعضها موحٍ بمعانٍ فاسدةٍ جداً، ففي سبيل تقرير أهمية المصلحة هوّن من قوة الإجماع وقد كان في غنىً عن هذا التهوين، وادعى أن الإجماع وإن اختلف في حجيته فرعاية المصلحة لم يختلف فيها والحقيقة أنه لا نزاع حقيقة في مبدأ حجية الإجماع كما لا نزاع في مبدأ رعاية المصلحة، وإنما النزاع الذي ينبغي التنبه إليه ومعالجة إشكالياته هو في أفراد المصلحة الذي يمكن أن يكون محلاً للتجاذب والتنازع والاجتهاد، والحق أن تركيبة هذا الاستدلال في غاية الغرابة فإنه جعل رعاية

المصلحة مقدمة على الإجماع لأن رعاية المصلحة مجمع عليها دون دليل الإجماع، وهذا تناقض شديد إذ كيف يكون الإجماع حجة على رعاية المصلحة عنده مع تهوينه من حجيته في السياق ذاته.

ومما استدل به أيضاً جملة من النصوص الشرعية الدالة على اعتبار المصلحة عند إعمال النص فمما استدل به مثلاً ترك النبي ﷺ لهدم الكعبة وإعادة بنائها على قواعد إبراهيم مراعاة للمصلحة، ومع التسليم بدلالة النص على اعتبار المصلحة ورعايتها لكنه لم يقتصر على هذا اللون من الاستدلال وإنما أقحم أدلة غريبة جداً يترتب على إيرادها في هذا السياق لوازم خطيرة مع عدم صلاحيتها للاستدلال إطلاقاً بل لعل بعضها على التحقيق على خلاف مراد الطوفي، فمن ذلك مثلاً استدلاله بـ(أنه عليه الصلاة والسلام لما أمرهم بجعل الحج عمرة، قالوا: كيف وقد سمينا الحج؟ وتوقفوا، وهو معارض للنص بالعادة، وهو شبيه بما نحن فيه، وكذلك يوم الحديبية لما أمرهم بالتحلل توقفوا تمسكاً بالعادة في أن لا حِلَّ قبل قضاء المناسك حتى غضب النبي ﷺ وقال: (ما لي آمر بالشيء فلا يفعل))[1]. فمثل هذا الاستدلال غريب جداً بل خطأ محض وهو ما يزيد من ارتباط الباحث عند معالجة موقف الطوفي من المصلحة، وإلا فما دخل (العادة) بالمصلحة، وهل ما وقع من المعارضة معتبر شرعاً أم أن غضب النبي ﷺ دالٌّ على عدم صحة التعلل بالعادة، وأن الواجب تقديم النص؟! ثم هل ما جرى من قبيل تخصيص النص فعلاً كما قرره الطوفي في معنى تقديم النص؟ أم أنه ليس كذلك؟! ولو استعرضت ما ساقه من نصوص أخرى فسيظهر لك حجم الإشكال في تحميل غالب تلك النصوص دلالات لا تتحملها.

---

(١) شرح الأربعين النووية ٣٨٥.

رابعاً: عدم التمثيل بتطبيقات للقاعدة لتتحرر القاعدة بدقة وتتفهم أبعاد (تقديم المصلحة على النص والإجماع)، فلو أنه ذكر جملة من الصور والتطبيقات للقاعدة التي نظر لها لأمكن التعرف بشكل دقيق إلى ماهية مذهب الطوفي حيال المصلحة ومدى قربه أو بعده من التقريرات الأصولية حيال المصلحة، فلما اكتفى بمجملات التنظير اضطر المرء إلى لملمة الكلام بعضه إلى بعض مع إعمال لشيء من الظن في النظر لكلامه خصوصاً في بعض مواضعه المجملة، ومحاولة استنطاق قصد الطوفي في بعض المواطن للإبانة عن مذهبه لغيبة نطقه، كل ذلك للخروج بتصور يظن الباحث في نهاية المطاف أنه الأقرب في اجتهاده لتصوير مذهب الطوفي دون القدرة على الجزم.

خامساً: حالة الغموض الذي يكتنف شخصية الطوفي نفسه والذي اتهم مع حنبليته بأنه ظاهري أشعري رافضي، وهي تهم تكلم فيها الباحثون ما بين مؤكد لها ونافٍ، وليس المقصود تحرير القول في هذه التهم وإنما الإشارة إلى أن الطوفي لو كان شخصيةً علميةً واضحةَ التوجه لا اختلاف حولها لاحتمل أن يحمل كلامه على أوجه حسنة مقبولةٍ فلعل في غموض شخصيته العلمية والاختلاف الحاصل حوله ما جعل البعض يبادر إلى تحكيم الكلام بعيداً عن موارد حسن الظن، مع اختلاف في فهم الكلام طبعاً.

ومن الملاحظات التي يمكن ذكرها في هذا السياق أني لم أقف على أحد من أهل العلم المتقدمين ممن ذكر الطوفي بمدحٍ أو ذمٍ ذكر هذه المسألة وانتقده عليها، وهذا الحافظ ابن رجب مع حمله عليه واتهامه بالتمشعر والترفض لم يذكر هذا المسألة إطلاقاً، والأغرب أنه عرّض ببعض كلامه في شرح حديث (لا ضرر ولا ضرار) لإثبات ترفضه وأن له فيه دسائس خبيثة ولم يعرج إطلاقاً على أن له مذهباً منحرفاً في مسألة المصلحة. وإنما أخذ الكلام في مذهب الطوفي مداه عند المعاصرين خصوصاً بعد التوظيفات السيئة لتقريرات الطوفي.

وكما سبق فلست بصدد تحرير موقف الطوفي في هذه المسألة تفصيلاً[١]، وإنما سأحرص على إبراز جوانب الفرق بين ما قرره من معانٍ وما قرره الخطاب العلماني اتكاء على كلامه من معانٍ، فالحق الذي لا شك فيه أن ثمة فوارق جوهرية هائلة بين تأصيل الطوفي للمصلحة والتوظيف العلماني/ الحداثي لها، فمن هذه الفوارق[٢]:

الفرق الأول: نظرة الفريقين لطبيعة المصالح وشموليتها للمصالح الدنيوية والأخروية، فالطوفي شأنه في هذا شأن علماء الإسلام في إعطاء المصلحة بعداً شمولياً يشتمل على مصالح الدنيا والآخرة، بخلاف الخطاب العلماني الذي لا يكاد يكون للمصالح الأخروية حضور فيه كون ما يتصل به من شأن التدين شأناً شخصياً خاصاً لا علاقة للنظام العام به، فلئن اتفق الكل على استعمال لفظ (المصلحة) فالمعاني المندرجة تحته تختلف باختلاف الطائفة المتكلمة، ولذا تلحظ أن جهاد الطلب وقتل المرتد ومنع المحرمات كلها محققة للمصلحة عند الشرعيين ومنهم الطوفي بخلاف أولئك الذين يرون في مثل هذه الممارسات هدراً للمصلحة، تأمل قول الطوفي مثلاً وهو يؤكد توافق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الكليات الخمس:

---

(١) ويمكن الرجوع إلى جملةٍ من المراجع التي اعتنت ببحث المسألة ومناقشة نظرية المصلحة عند الطوفي، فمما كتب في نقد الطوفي:

- (المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي) لمصطفى زيد.
- (ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية) لمحمد سعيد رمضان البوطي.
- (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي) لأحمد الريسوني.
- (نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي) لحسين حامد حسان.
- (مالك) و(ابن حنبل) و(أصول الفقه) لأبي زهرة.
- (مصادر التشريع الإسلامي) لعبد الوهاب خلاف.
- (مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية) لمحمد سعد اليوبي.

وممن حمل كلام الطوفي على محمل مقبول:

أيمن جبرين الأيوبي في (مقاصد الشريعة في تخصيص النص بالمصلحة).

(٢) للشيخ فهد العجلان مقالة بعنوان (مع نظرية المصلحة عند نجم الدين الطوفي) منشورة بمجلة البيان ومتداولة على شبكة الإنترنت، ذكر فيها شيئاً من الفوارق، وقد انتفعت بها.

(فالمصلحة وباقي أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا فبها ونعمت كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمس الكلية الضرورية وهي قتل القاتل والمرتد وقطع السارق وحد القاذف والشارب ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت أدلة الشرع المصلحة)[1].

فهل ما ذكره الطوفي هنا من الأحكام محققة للمصلحة عند الخطاب العلماني أم أنه يجلي الفرق الهائل بين تقديرات المصلحة بينه وبينهم؟!

الفرق الثاني: أثر طبيعة النص فالطوفي وإن أطلق في مقامات ما يوهم تقديم المصلحة على النص فحديثه لا يتناول النصوص القطعية وإنما يتناول بعض المدلول الظني للنص العام فتأتي المصلحة بتخصيصه في أبواب المعاملات دون العبادات والمقدرات، بخلاف أولئك الذين يتعلقون بكلامه فإنه لا عبرة لديهم ولا تأثير لمدى قطعية النص، بل ادعاء القطعية غير وارد أصلاً تأسيساً على نسبية الحقيقة وعدم احتكارها.

الفرق الثالث: أثر طبيعة المسائل التي يتناولها هذا التأسيس لنظرية المصالح فالعبادات والمقدرات خارجة تماماً عن الموضوع عند الطوفي فليس لأحد أن يتخطى أحكام العبادة أو الحدود أو المواريث أو الديات أو تفاصيل الجنايات أو الكفارات أو العِدَد أو الطلاق أو شروط النكاح أو غير ذلك تحت ذريعة المصلحة أو غيرها، لكون الضرر المدرك من بعضها كالحدود مستثنى من نص (لا ضرر ولا ضرار) فالمفسدة الحاصلة على الجاني مقصودة، أو لكون بعضها مبنياً على عدم معقولية معناها من جهة التفصيل فتقدير مصالحها بالعقل المجرد غير ممكن فالمصلحة إذن فيها وفيما ترتب عليها، أما أولئك فإعمال (أصل المصلحة) متاح في مجالات الشريعة كافة، حتى بلغ الأمر إلى دعوة البعض لاستبدال بعض أشكال التعبد بأشكال أخرى.

---

(١) التعيين شرح الأربعين ٣٩٣.

الفرق الرابع: أثر منهجية النظر في النصوص، فالطوفي وغيره من أهل العلم إنما يقصدون الجمع بين النصوص وإعمال الأدلة كافة، سواء أخطأ في وجه الجمع أو أصاب فهذا هو المنطلق الذي لأجله تكلم الطوفي ولذا جاء هذا المبحث في سياق شرحه لحديث (لا ضرر ولا ضرار) وتأثير الأخذ بهذا الحديث مع غيره من الأدلة الشرعية، بينما منطلقات الخطاب العلماني مختلفة تماماً فليس للشريعة هذا التقدير عنده بحيث يسعى للجمع بين الأدلة، بل المنطلقات منطلقات معزولة تماماً عن النص، كمراعاة المصالح الدنيوية، ومواكبة التطور، أما النص فإنما يتناولونه ويتعاطون معه لتخليص العقل المسلم من الانجذاب نحوه، فشتان بين من ينظر في النصوص ليهتدي بها ويسير وراءها ممن يفكِّر خارجها ولا يأتي إليها إلا لمهمة التخلُّص منها، يقول الطوفي مبيناً عدم التعجل في تطبيق نظريته قبل استيفاء بعض استحقاقات الأدلة:

(فالمصلحة وباقي أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا فبها ونعمت كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمس الكلية الضرورية وهي قتل القاتل والمرتد وقطع السارق وحد القاذف والشارب ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت أدلة الشرع المصلحة، وإن اختلفا فإن أمكن الجمع فاجمع بينهما مثل أن يحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض على وجه لا يخل بالمصلحة ولا يفضي إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها، وإن تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها لقوله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار) وهو خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة فيجب تقديمه، ولأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام وباقي الأدلة كالوسائل والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل)[1].

---

(١) التعيين شرح الأربعين ٣٩٣.

الفرق الخامس: الفارق في معنى التقديم في نظرية (تقديم المصلحة على النص) فالتقديم عند الطوفي لا يعني اطراح النص وإلغاء فاعليته بالكلية وإنما هو من قبيل التخصيص للنص، وهي نظرة تقترب كثيراً كما سبق مع تقريرات الأصوليين في مبحث تخصيص النص، فالطوفي لا يلغي العمل بالنص مطلقاً وإنما يبقي عمومه في غير الصورة التي يخرجها بمقتضى المصلحة، أما الخطاب العلماني فإنه حين يعمد إلى استخدام نظرية المصلحة هذه إنما يريد أن يضرب بها نصوص الشريعة ويهدر دلالاتها رأساً.

والمقصود أن هذه النظرة المغالية في اعتبار المصلحة تحيل النص إلى عبءٍ عدمه خير من وجوده إذ هو في حال وجوده بحاجة إلى تأويل وجهد لرده إلى اعتبارات المصالح فلو لم يرد أصلاً لكان الأمر أهون من وروده، ولم يكن ثمة حاجة إلى تكلف تأويله واستدعاء أدوات التخلص من مفهومه، وهي نظرة طبيعية لمن يعتقد في نفسه القدرة على إدراك المصالح والإحاطة بها، ويتصور أن المصلحة قضية معزولة عن النص، وهو تصور خاطئ بلا شك فالنص الشرعي إنما جاء أصالة باستجلاب المصلحة ودرء المفسدة، لكن هذه المصالح المستجلبة والمفاسد المدفوعة لا تنحصر في المعطيات الدنيوية بل هي تشملها والمعطيات الأخروية.

وستظل مقولة (تقديم المصلحة على النص) حاضرة في المشهد الفكري كون قائلها غفر الله له قدم إطلاقات مجملة مشكلة جعلت من كلامه منطلقاً مناسباً للمزاج العلماني يصلح للتأسيس عليه والاستفادة منه، كون دوافع الخطاب العلماني -والذي يفتش في الأدوات التراثية التي تساعده على الدفع بمشروعه قدماً- حاضرة ومتوافرة. والحق أن مشهد الانتقائية الذي يمثله الخطاب العلماني في التعاطي مع التراث يؤكد على عدم جدية هذا الخطاب حقيقةً في الاتكاء على أقوال الفقهاء إلا بالقدر الذي يخدم مشروعهم، وإلا فلو قُدِّر أن الطوفي يقول فعلاً بتقديم المصلحة

على النص هكذا بإطلاق فلم الاقتصار على قول أصولي شاذٍّ منسوب إلى واحد من أهل العلم والإعراض بالكلية عن أقوال علماء الإسلام كافة وتقريراتهم، لكنها القراءة الانتقائية للتراث الإسلامي بما يخدم احتياجات الخطاب دون النظر الموضوعي الجاد للمسائل المبحوثة، وهي إشكالية حاضرة بقوة في هذا الخطاب على مستوى الاستدلال الشرعي أو الاستشهاد الفقهي، وهي إشكالية غير مختصة بهذا الفصيل فحسب بل هي إشكالية كل الزائغين في كل زمان ومكان، وقد نبه إليها الإمام الشاطبي عليه رحمة الله، فقال:

(فاعلم أن أخذ الأدلة على الأحكام يقع في الوجود على وجهين:

أحدهما:

أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار واقتباس ما تضمنه من الحكم ليعرض عليه النازلة المفروضة لتقع في الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحكم، أما قبل وقوعها؛ فبأن توقع على وفقه، وأما بعد وقوعها؛ فليتلافى الأمر، ويستدرك الخطأ الواقع فيها، بحيث يغلب على الظن أو يقطع بأن ذلك قصد الشارع، وهذا الوجه هو شأن اقتباس السلف الصالح الأحكام من الأدلة.

والثاني:

أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة، أن يظهر بادئ الرأي موافقة ذلك الغرض للدليل من غير تحر لقصد الشارع، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه، وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائغين الأحكام من الأدلة.

ويظهر هذا المعنى من الآية الكريمة: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ

مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧]، فليس مقصودهم الاقتباس منها، وإنما مرادهم الفتنة بها بهواهم؛ إذ هو السابق المعتبر، وأخذ الأدلة فيه بالتبع لتكون لهم حجة في زيغهم، ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] ليس لهم هوى يقدمونه على أحكام الأدلة؛ فلذلك ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]، ويقولون: ﴿رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨]، فيتبرؤون إلى الله مما ارتكبه أولئك الزائغون؛ فلذلك صار أهل الوجه الأول محكمين للدليل على أهوائهم، وهو أصل الشريعة؛ لأنها إنما جاءت لتخرج المكلف عن هواه حتى يكون عبداً لله، وأهل الوجه الثاني يحكمون أهواءهم على الأدلة حتى تكون الأدلة في أخذهم لها تبعاً)[1].

وبهذا الاقتباس عن الإمام الشاطبي ينتقل البحث إلى تحقيق مذهبه رحمه الله وصلته بنظرية المقاصد.

إبراهيم بن موسى الشاطبي:

ما من شك أن اسم (الشاطبي) بات مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بنظرية (المقاصد)، فإذا ذكرَ فستذكر النظرية وإن ذكرت النظرية فسيذكر ولا بد، وثمة بحوث علمية كثيرة جداً تدور حول الشاطبي وبحثه في مسائل المقاصد، وقد حظي كتابه (الموافقات) بثناءات عطرة من جماعات من أهل العلم تدل على قدرٍ عالٍ من القبول والحفاوة بهذا التأليف.

وزاد الحداثيون العرب في ثنائهم على الشاطبي وجهوده مدعين أنه يمثل قطيعة معرفية عن السياق الفقهي/ الأصولي السائد، وأنه استطاع بعبقريةٍ أن يحرر العقل العربي من سلطة النص ليطلقه في فضاء المقاصد، ويفتح المجال واسعاً للعقل ليعمل ويجتهد في تعاطيه مع النص، متحرراً من حالة الحبس والتقييد التي أسسها الشافعي

(١) الموافقات ٣/ ٢٩٠.

(بالرسالة) وتتابع عليها الأصوليون من بعده فسجنوا العقل العربي في دائرة الشكليات اللغوية والبيانية والنحوية بعيداً عن النظرات المقاصدية، يقول الجابري معبراً عن هذه الفكرة ويبدو أنه من أكثر المتحمسين لها:

(لقد كان الفكر الأصولي منذ الشافعي إلى الغزالي "يطلب المعاني من الألفاظ" حسب عبارة هذا الأخير معرضاً إعراضاً يكاد يكون تاماً عن "مقاصد الشرع")[1].

إلى أن يقول بعدها بقليل:

(لقد دشن الشاطبي نقلةً إيبيستيمولوجية هائلة في الفكر الأصولي البياني العربي، نقلة كانت جديرة حقاً بأن تحقق المشروع الحزمي الرشدي)[2].

ويقول أيضاً:

(فدعا إلى ضرورة بنائها، أعني الأصول، على مقاصد الشرع بدل بنائها على استثمار ألفاظ النصوص الدينية كما دأب على العمل بذلك علماء الأصول انطلاقاً من الشافعي، وبذلك يكون الشاطبي قد دشن قطيعة ايبيستيمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاءوا بعده)[3].

ويقول محمد جمال باروت مؤكداً المعنى ذاته:

(يقلب الشاطبي في ذلك النموذج الأصولي التقليدي (عاليه سافله)، وينزع عن علم الأصول اكتفاءه بالوسيلة إلى ما وراءها، أي المقاصد)[4].

---

(١) بنية العقل العربي ٥٧٤.

(٢) بنية العقل العربي ٥٧٤.

(٣) بنية العقل العربي ٥٤٠.

(٤) من سلسلة حوارات القرن (الاجتهاد والنص لواقع المصلحة) أحمد الريسوني، ومحمد جمال باروت ١١٠.

ويقول أيضاً:

(إن (علم المقاصد) هو وليد اكتمال النموذج الأصولي ونهائيته. إنه بكلام آخر وليد مأزق النموذج الأصولي (التقليدي) الذي استنفدت المدارس الفقهية طاقاته في أحكامها الشرعية القياسية)[1].

ويقول عبد الجواد ياسين في التأكيد على طبيعة المرحلتين لعلم الأصول:

(لقد ظل العقل الفقهي السلفي منذ ما قبل الشافعي وحتى جاء الشاطبي في القرن الثامن، ينظر إلى "النص" على أنه بناء من الألفاظ والجمل والتراكيب، قبل أن يكون عالماً من الأحكام والنظم والمقاصد)[2].

ويقول موضحاً للدور الذي لعبه رجل المرحلة الأولى:

(لقد لعب الشافعي بغير شك، دوراً تأسيسياً فاعلاً، في توجيه العقل الأصولي الفقهي المسلم، إلى وجهته التي انتهى إليها. وذلك حين كرس بشكل تنظيري منظم، ذلك النزوع السيكولوجي لدى مدرسة الحديث إلى الخبر أي "الماضي" في مواجهة المدرسة الأخرى مدرسة الحرية والرأي... كان الشافعي يغلق على العقل المسلم آفاقاً واسعة للحركة يمكن له من خلالها أن يتعامل مع النص)[3].

ويقول في رجل المرحلة الثانية:

(الشاطبي الذي أورد هذه المقولة في كتابه "الموافقات" يعد عندنا أحد كبار المجددين في علم الأصول بسبب تمرده "المحسوب" على سلطة المنطق اللغوي

---

(١) المرجع السابق ١٠٦.
(٢) السلطة في الإسلام ٣٦، وانظر ما بعده من صفحات.
(٣) السلطة في الإسلام ٦١.

بحديثه في الدليل الكلي ومقاصد الشريعة)[1].

فنحن أمام لقطتين تاريخيتين في مسيرة المشهد الأصولي/ الفقهي، لقطة (الإمام الشافعي) و(الرسالة) ولقطة (الإمام الشاطبي) و(الموافقات). ولكل لقطةٍ توابعها وآثارها الهائلة في الحراك العلمي في الدائرة الأصولية/ الفقهية بل الحياة الإسلامية عموماً. فاللقطة الأولى تُعبر في الوعي الحداثي/ العلماني عن لحظة العقم والانغلاق والجمود وتأسيس اللاعقلانية في الفكر العربي الإسلامي، فيم تعبر الثانية عن وعيٍ شديد العقلانية والانفتاح، وتأسيسٍ لخطاب فقهي متطور قابل للثراء والإثراء، وقابلٍ أيضاً لتشكيل قاعدة معرفية صلبة لعملية التحديث والنهضة بعيداً عن تقييد الشكليات الفقهية الجامدة، وصرامة النظريات الأصولية.

يقول محمد أركون مقيّماً اللحظة التاريخة لولادة كتاب (الرسالة):

(تطرح هذه الرسالة أسس وقواعد القانون في أربعة مبادئ:

١- القرآن، ٢- الحديث، ٣- الإجماع (لكن إجماع من؟ هل هو إجماع الأمة كلها، أم إجماع الفقهاء فحسب؟ وفقهاء أي زمن وأي مدينة؟ لا جواب)، ٤- القياس. هذه هي الحيلة الكبرى التي أتاحت ذلك الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل إلهي. يتيح القياس حل المشاكل الجديدة المطروحة في حياة المجتمعات الإسلامية، أي الحالات التي لم يتعرض لها القانون الحديث)[2].

ويقول عن صاحبها:

(لقد استطاع الشافعي عن طريق هذا الأسلوب البسيط في تركيب الحقائق

---

(١) السلطة في الإسلام ٤٦.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ٢٩٧.

أن يعمم الصيغ والقوالب التيولوجية الشعبوية العنيدة والرازحة ويجعلها فاعلة ومؤثرة حتى يومنا هذا، وذلك على هيئة أحكام مسبقة جماعية وناشطة)[1].

ويقول محمد سعيد العشماوي في هجائية مؤلمة:

(وعندما لاحظ الشافعي اتساع شقة الخلاف بين هاتين المدرستين[2]، حاول تضييق الخلاف بوضع منهجه، الذي سمي باسم أصول الفقه.. وجوهر هذا المذهب: أن العقل البشري يقصر دون معرفة الحقيقة بعيداً عن الوحي الإلهي الوارد في القرآن والسنة، وأن عليه أن يقيس عليهما لاستنتاج حلول جديدة.. ومؤدى هذا المذهب إغلاق باب العقل والرأي والاجتهاد بذرائع شرعية ومقولات إسلامية. وبهذا يكون العقل الإسلامي - فيما يتعلق بالفقه والتشريع- قد ضُرب تماماً وأُغلق بصورة شبه نهائية.. فشروط الشافعي أغلقت باب الاجتهاد فعلياً منذ عهود)[3].

وممن أكثرَ في نقد الإمام الشافعي وحمل عليه د. نصر حامد أبو زيد حيث أفرد كتاباً خاصاً في نقد أطروحة الشافعي الأصولية باسم (الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية) متهماً فيها الشافعي بالدوافع (العنصرية/ السياسية)، وأنه

---

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ٧٣.

(٢) يقصد مدرسة أهل الرأي بالكوفة، وأهل الحديث بالمدينة مع تشويه لطبيعة المدرستين حيث جعل أهل الرأي تجمعاً للموالي المسلمين من غير العرب الذي اتجهوا لصفاتهم ولقربهم من الحضارة الفارسية والرومانية إلى إعمال العقل في كل مسألة مطروحة لا حل لها في القرآن والسنة، في مقابل أهل المدرسة المدنية التي تركز فيها العرب الذين كان لجذورهم العربية أثر كبير في رفض نهج العقل والابتداع والركون إلى الاتباع والنقل.

(٣) معالم الإسلام ١٥٣-١٥٥ نقلاً عن سقوط الغلو العلماني لمحمد عمارة ١٠٥.

الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تعاون مع السلطة السياسية مختاراً راضياً[1]، وأنه جاء بخطاب متحيز تماماً للأيديولوجية العروبية القرشية، وأنه بناءً على تلك الرؤية المنحازة للعربية كان حريصاً على التأسيس العقدي والفقهي انطلاقاً من النص عبر أدوات البيان العربي، وأنه عبر الإقرار بأداة القياس ساهم في تحويل "اللانص" أي الوقائع التي لا نص فيها إلى مجال "النص" وتدشينه نصاً لا يقل في قوته التشريعية وطاقته الدلالية عن النص الأساسي الأول[2]، وأن اختياراته الفقهية التفصيلية جاءت تعبيراً عن حالة الانحياز العروبي حيث منع من قراءة الفاتحة بغير العربية في الصلاة، إضافة إلى وجوب البسملة وتتابع قراءة الآيات وفق ترتيبها... إلخ[3]، وبلغ نقده للشافعي منتهاه حين يقول:

(والشافعي حين يؤسس المبدأ -مبدأ تضمن النص حلولاً لكل المشكلات- تأسيساً عقلانياً يبدو وكأنه يؤسس بالعقل "إلغاء العقل")[4].

وإذا ما كان الأمر كذلك فمن الطبيعي تماماً أن يقوم الحداثيون العرب بالدعوة إلى اعتزال الشافعي ورسالته، بل اعتزال المسيرة الأصولية التي تلته، ليطالبوا بتدشين مرحلة أصولية جديدة، تباين في طبيعتها وخصائصها المرحلة الأصولية السابقة، يقول عبد المجيد الشرفي متحدثاً عن هذه الدعوة:

(إنه لمن غير المقبول اليوم أن نتمسك بمنهج الشافعي الأصولي، وأن نكتفي بتطعيمه بما يبدو لنا ملائماً لروح العصر، فلذاك المنهج منطقه الداخلي وتماسكه، ولا يتسنى تنقيحه دون تشويهه)[5].

---

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية ٩٦.
(٢) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية ٨٨.
(٣) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية ٩٨.
(٤) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية ١٠٢.
(٥) لبنات ١٤٣.

ويقول أيضاً:

(لا بد أولاً من إعادة النظر في المنظومة الأصولية الموروثة عن الشافعي، ونزع القداسة المحيطة بها، فهي ليست أولاً وأخيراً سوى منظومة بشرية يحق لنا نقدها والإتيان ببديل لها)[1].

فكانت لحظة ولادة المشروع البديل مع (الشاطبي والمقاصدية)، والذي حظي مشروعه في مقابل مشروع الشافعي بإطراءٍ شديدٍ من قِبل الخطاب الحداثي العربي، يقول الجابري مثلاً:

(إن الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المتوفى سنة ٧٩٠هـ، قبل وفاة ابن خلدون بثمانية عشر عاماً فقط) يُمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الأصول)[2].

ويقول:

(إننا نتوقع من القارئ غير "المختص" (وهو مخاطبنا الرئيس في هذا الكتاب) أن يخرج من هذا الملخص الوجيز الذي سنخصصه للشاطبي مقتنعاً بأننا فعلاً أمام شخصيةٍ علميةٍ في مستوى ابن رشد وابن خلدون. أما إذا كان القارئ ممن له إلمام بما يروّج في الايبيستيمولوجيا المعاصرة (= علم أصول المعرفة العلمية) وكانت هذه هي المرة الأولى التي يتعرف فيها على الشاطبي، فإننا لا نشك أنه سيهتز دهشةً وتعجباً، لأنه سيقرأ في خطاب الشاطبي نفس المعاني التي يقرأها في خطاب فلاسفة العلم المعاصرين. وفي هذه الحالة، فإننا نطلب منه أن يستعين برصانة فكر الشاطبي واتزانه فلا

---

(١) لبنات ١٦٢.

(٢) بنية العقل العربي ٥٣٨.

يسلك مسلك أمثال أولئك الذين انفعلوا، من الباحثين العرب المعاصرين، عند قراءة الغزالي انفعالاً قادهم إلى القول بأنه "سبق ديكارت إلى الشك" و"سبق هيوم إلى فكرة العادة" !)[١].

ويقول محمد أركون شارحاً بواعث هذا الاحتفاء بالشاطبي:

(إن الشاطبي، إذ استعاد أحد مصطلحات الفكر القانوني في الإسلام، أي مصطلح المصلحة العامة (مصلحة الأمة)، فإنه كان يقصد من وراء ذلك إلى هدف أبعد: ألا وهو تخفيف حدة النظرية الصارمة لأصول الفقه، وذلك باستبدالها بمفهوم جديد هو: مقاصد الشريعة)[٢].

ويقول أيضاً:

(بإعادته لفت الانتباه إلى مفهوم المصلحة، فإن الشاطبي أراد في الواقع أن يصالح ما بين ضرورة الحفاظ على الجوهر الإلهي للشريعة (التي هي ذروة سيادية تتجاوز حتى الإمام والخليفة) من جهة، وإمكانية تمثل وهضم التغير الاجتماعي-التاريخي على طريقة المدراش اليهودي، من جهة أخرى)[٣].

ولم يقتصر الأمر بطبيعة الحال على مجرد الاحتفاء بأطروحة الشاطبي بل تم السعي الجاد في توظيفها لهدر أحكام الشريعة التفصيلية، متوهمين أن استجلاب الشاطبي في المجال الفقهي سيحقق جملةً من المكاسب التحديثية في هذا المجال بـ:

---

(١) بنية العقل العربي ٥٣٩.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ١٧٠.

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ١٧٠. يقول عبد المجيد الصغير في كتابه المعرفة والسلطة ٢٦: (أصبح ملاحظاً عند أراكون إسقاط "الصور" التاريخية بعضها على بعض، فأصبح الحديث جائزاً والخلط ممكناً بين فقهاء الإسلام والنظام الإكليرجي لدى أساقفة المسيحية وحاخامات اليهود! . . . وهذه مقارنات إسقاطية لا تاريخية).

١) تكثيف حضور المصالح الدنيوية في الخطاب الشرعي خصوصاً، والخطاب الثقافي العربي عموماً.

٢) تحرير العقل المسلم من التعقيدات الفنية الفقهية، والاستغراق في التفاصيل والجزئيات، لدوران المقاصد حول المسائل الكلية بعيداً عن سلطة النصوص الجزئية.

فيتولد لنا عن هذين المعاملين فقه إسلامي مُشبع بروح الشريعة والعصر بعيداً عن سلطة التفصيلات والشكليات والتاريخ، يحقق لأفراده اليسر والسهولة، ويستجيب بمرونةٍ عاليةٍ لاحتياجات الواقع، ويشكل قاعدةً يمكن أن تكون منطلقاً لنهضة حضارية شاملة.

وقبل مناقشة هذه المسألة والإجابة عن إشكالياتها[1] أُقدم بشهادة طريفة وثقها الصديق الشيخ إبراهيم السكران -حفظه الله- تمثل إشكالية معرفية صادمة في تعاطي كثير من المنحرفين مع التراث، وتؤكد على حالة (الكسل المعرفي والبحثي) عند كثير من الناس بالاكتفاء بتلقي ونشر (الشائعات الفكرية) دون عمل معرفي جاد في التحقق من صوابية تلك الشائعات أو بطلانها، يقول الشيخ وفقه الله:

(لن أذيع سراً إن قلت للقارئ الكريم أنني لم ألتقِ بأحدٍ من مناوئي الخطاب الشرعي الذين يتحدثون عن الشاطبي إلا وسألته: هل قرأت الموافقات؟ فهل تصدق أن الجواب يأتي دوماً برفض خجول!

وأنا إلى هذه الساعة لم أقابل أحداً ينتقد الخطاب الشرعي بعدم تبنيه للشاطبي وهو قد قرأ فعلاً الموافقات للشاطبي.

---

(١) ومن أحسن من اطلعت عليه في معالجة هذه الإشكاليات الشيخ إبراهيم السكران حفظه الله في ورقته الماتعة (احتجاجات المناوئين للخطاب الشرعي) وذلك في مبحث (الخطاب الشرعي ومقاصد الشريعة) فأوصي بالرجوع إليه، وقد انتفعت جداً بكثير مما ذكره، ولخصت بعضاً من مبحثه.

في كل مرة أحاور شخصاً من مناوئي الخطاب الشرعي عن الشاطبي والموافقات لا أستطيع كظم تبسمي ؛ لأن هؤلاء لو قرؤوا الشاطبي والموافقات فعلاً لفروا منها فرار المستجير من الرمضاء بالنار)[1].

والإشكاليات التي سنعالجها في نقد حالة الوهم هذه حيال تراث الشاطبي المقاصدي، يدور حول أوهامٍ أربعةٍ رئيسيةٍ وهي :

- أن فقه الشاطبي فقه مقاصدي متسامح يفسح المجال لقدرٍ عالٍ من الميوعة الفقهية.

- أن فقه الشاطبي فقه مقاصدي يعنى بالكليات دون الإغراق في التفاصيل والجزئيات.

- أن فقه الشاطبي فقه مقاصدي يعنى أصالةً بتحقيق المصالح الدنيوية.

- أن فقه الشاطبي يمثل قطيعة إبستمولوجية عن الحالة الفقهية/ الأصولية المسبقة.

معالجة إشكالية: الشاطبي والتساهل الفقهي:

الدارس لتراث الشاطبي الأصولي/ الفقهي بموضوعية سيجد أنه رحمه الله كان على درجة عالية من الانضباط الفقهي، بعيداً عن مظاهر التساهل والتمييع بل كانت حياته تمثل صراعاً شديداً مع ظاهرتي التساهل الفقهي والبدعي، ولذا فيمكن معالجة هذه الإشكالية من زاويتين :

الأول : الجانب التأريخي لأزمة الشاطبي مع ظاهرتي التساهل الفقهي والبدعي، وسيرته العملية في مقاومة هاتين الظاهرتين.

الثاني : الجانب التنظيري أصولياً وفقهياً في معالجة مشكلة التساهل الفقهي.

---

(١) ورقة (احتجاجات المناوئين للخطاب الشرعي) للشيخ إبراهيم السكران.

ففيم يتصل بالجانب الأول:

عند استعراض شيءٍ من اللقطات الفقهية/ التاريخية المتنوعة من حياة الإمام الشاطبي يتجلى من خلالها طبيعة احتكاكاته الأولى مع مشكلة التساهل الفقهي والبدعي، وتطورات موقفه حيال هذه الظواهر السلبية، وما خاضه في سبيل تقرير ما يراه حقاً من صراعات، والتي يمكن من خلالها تحديد موقع الشاطبي من خريطة التساهل أو الانضباط الفقهي:

كان الشاطبي في بداية طلبه للعلم يدرس عند واحدٍ من أشهر مشايخ غرناطة بل بلاد الأندلس الشيخ أبي سعيد فرح بن قاسم بن لب التغلبي (٧٨٢هـ) خطيب جامع غرناطة، والذي تخرج عليه كثير من الطلبة بالأندلس حتى قال أحمد بن محمد المقري: (قَلَّ من لم يأخذ عنه في الأندلس في وقته)[١]. وكان الشاطبي يكن احتراماً عميقاً لشيخه وكان ينعته في بعض المناسبات بـ(الشيخ الأستاذ الكبير الشهير)[٢]، وبـ(إمام الوقت في الفتيا في الأقطار الأندلسية الأستاذ الكبير الشهير)[٣]، ونقل عنه جملةً من الفوائد في كتابه (الإفادات والإنشادات) وغيره. وكان ابن لب معروفاً بالتساهل الفقهي في الفتيا في بعض الأحيان، فإذا جاءه مستفتٍ في مسألة خلافية لم يبحث في الأرجح دليلاً بل يفتي بأهون القولين على المستفتي، وكان الشاطبي وغيره من تلامذة ابن لب يستشكلون هذه الطريقة في الفتيا، فكان مع بقية التلاميذ يحاورون شيخهم فيها، وقد دعاهم الشيخ مرةً وناقشهم طويلاً في طريقة الفتيا هذه حتى أقنعهم بها، وقد روى الشاطبي نفسه هذه القصة في كتابه (الإفادات والإنشادات) فقال:

---

(١) نفح الطيب ٥/ ٥١٣.

(٢) الإفادات والإنشادات ٩٣.

(٣) فتاوى الإمام الشاطبي ٢٤١.

(إفادة: كنت يوماً سائراً مع بعض الأصحاب إذ لقينا شيخنا الأستاذ المشاورَ أبا سعيد بن لب -أكرمه الله- بقرب المدرسة، فسرنا معه إلى بابها ثم أردنا الانصراف، فدعانا إلى الدخول معه إلى المدرسة، وقال: (أردت أن أطلعكم على بعض مستنداتي في الفتوى الفلانية وما شاكلها، وأبين لكم وجه قصدي إلى التخفيف فيها) وكان قد أطلعنا على مكتوب بخطه جواباً عن سؤال في يمين أفتى فيها بمراعاة اللفظ والميل إلى جانبه، فنازعناه فيه في ذلك اليوم، وانفصل المجلس على منازعته، فأرانا مسائل في "النهاية" و "أحكام ابن الفرس" وغيرهما، وبسط لنا فيها بما يقتضي الاعتماد على لفظ الحالف وإن كان فيه خلاف ما لنيته، بناء على قول من قال بذلك من أهل المذهب وغيرهم. وقال: (أردت أن أنبهكم على قاعدة في الفتوى وهي نافعة جداً ومعلومة من سنن العلماء وهي أنهم ما كانوا يشددون على السائل في الواقع إذا جاء مستفتياً). وكنت قبل هذا المجلس تترادف علي وجوه الإشكالات في أقوال مالك وأصحابه، فلما كان بعد ذلك المجلس شرح الله بنور ذلك الكلام صدري، فارتفعت ظلمات تلك الإشكالات دفعة واحدة، لله الحمد على ذلك ونسأله تعالى أن يجزيه عنا خيراً وجميع معلمينا بفضله)[1].

ثم شاء الله سبحانه وتعالى للتلميذ أن يواصل مشواره العلمي، ويتبحر في العلوم الشرعية ليكتشف أن طريقة شيخه أبي سعيد بن لب في الفتيا بالأيسر طريقة مناقضة لأصول الشريعة، فصار يقرر وجوب حمل الناس في المسائل الخلافية على الأرجح دليلاً وليس على الأيسر عملاً، وصار ينافح عن هذا المنهج عبر التنظير الفقهي والتطبيق الفتوي.

(١) الإفادات والإنشادات ١٥٣.

ثم كتب كتابه الحافل (الموافقات)، وسيطر عليه في جزء كبير من الكتاب هاجس طريقة أبي سعيد بن لب في الفتيا، فعقد لذلك فصولاً كثيرة كلها في نقد طريقة التيسير على المستفتي بالأهون في الخلافيات. وقد عبر الشاطبي في مناسبات متعددة عن ألمه من مظاهر التساهل الفقهي التي شاهدها وعاينها في زمانه، فقال مثلاً:

- **(صار كثير من مقلدة الفقهاء يفتي قريبه أو صديقه بما لا يفتي به غيره من الأقوال؛ اتباعاً لغرضه وشهوته، أو لغرض ذلك القريب وذلك الصديق. ولقد وجد هذا في الأزمنة السالفة، فضلاً عن زماننا؛ تتبع رخص المذاهب اتباعاً للغرض والشهوة)**[1].

- **(فصل: وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية؛ حتى صار "الخلاف في المسائل" معدوداً في حجج الإباحة، ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتماد في جواز الفعل على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم..، فربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع؛ فيقال "لِمَ تمنع والمسألة مختلف فيها؟" فيجعل الخلاف حجة في الجواز لمجرد كونها مختلفاً فيها، لا لدليل يدل على صحة مذهب الجواز، ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع، وهو عين الخطأ على الشريعة)**[2].

- **(جعل بعض الناس "الاختلاف رحمة" للتوسع في الأقوال، وعدم التحجير على رأي واحد، ويقول "إن الاختلاف رحمة"، وربما صرح صاحب هذا القول بالتشنيع على من لازم القول المشهور، أو الموافق للدليل، أو الراجح عند أهل النظر والذي عليه أكثر المسلمين، ويقول له "لقد حجرت واسعًا، وملت بالناس إلى الحرج، وما في الدين من حرج" وما أشبه ذلك، وهذا القول خطأ كله، وجهل بما وضعت له الشريعة)**[3].

---

(١) الموافقات ٥/ ٨٤.

(٢) الموافقات ٥/ ٩٢.

(٣) الموافقات ٥/ ٩٤.

ولما صار الشاطبي يحارب طريقة "التيسير على أساس الخلاف" من خلال التأصيل الفقهي والعمل الفتوي؛ وقعت بينه وبين أستاذه أبي سعيد بن لب وحشةٌ ومنافرةٌ، وصار الشاطبي محل تهمة بالتزمت الفقهي، وانتشرت هذه التهمة بين الناس، فكتب الشاطبي بعد ذلك كتابه الاعتصام، والتي ضمنها مقدمةً حزينةً يروي فيها مجموع التهم التي توجه له، وتحدث فيها عن غربة الإسلام بكلام يزفر بالمعاناة، ومن هذه التهم التي وجهت له أنهم حمّلوه ونسبوا إليه تهمة التنطع الديني كما يقول:

(وتارة أُحمل على "التزام الحرج والتنطع في الدين" وإنما حملهم على ذلك أني التزمت في التكليف والفتيا الحمل على مشهور المذهب الملتزَم لا أتعداه، وهم يتعدونه ويفتون بما يسهل على السائل ويوافق هواه وإن كان شاذاً في المذهب الملتزَم أو في غيره، وأئمة أهل العلم على خلاف ذلك وللمسألة بسط في كتاب "الموافقات")[1].

وعرض تهماً أخرى كان يبدؤها بقوله (وتارة نُسبت إلى . . وتارة نُسبت إلى . . . إلخ).

والحقيقة أن الخلاف مع ابن لب لم يتوقف فقط عند قضية (التساهل الفقهي)، بل تعداه إلى مشكلة تساهل ابن لب في (البدع العبادية) المنتشرة بين عامة الناس في الأندلس، حيث كان ابن لب يتبنى تقسيم البدعة إلى بدعٍ حسنةٍ وبدعٍ قبيحةٍ[2]، وهذا أوجد أرضية خصبة لترسيخ تساهل الناس في البدع العبادية التقليديّة كبدع المتصوفة في سماعهم، والتزام دعاء الأئمة بعد الصلاة على هيئة معينة، والتزام خطباء الجمع بالدعاء للخلفاء والأئمة وغير ذلك، فبعد أن ردّ الشاطبي في كتاب الموافقات على طريقة ابن لب في (التساهل الفقهي)؛ ألف الاعتصام وردّ فيه على مشكلة (التساهل

---

(١) الاعتصام ١/ ٢٨.

(٢) انظر مثلاً المعيار المعرب ١/ ١٣٤.

البدعي)، وكانت الإشكالية الجوهرية في كتاب الاعتصام هي أن (ذم البدع والمحدثات عامٌّ لا يخص محدثة دون غيرها) كما هو عنوان الباب الرئيسي في الكتاب، وهو استحضار واضح لتأصيلات ابن لب في قضايا البدع التقليدية.

وقد اشتهر الشاطبي بمناكفته للبدع وبتحذيره منها، حتى قال في إحدى فتاويه حول بعض البدع:

(وقد عرفتم مذهبي في هذه المحدثات، فلا أعيده)[1].

وكما وُوجه الشاطبي بتهمة التزمت لمحاربته ظاهرة التمييع الفقهي، فقد ووجه باتهامات كثيرة لدعوته إلى مقاومة البدع ومجانبتها، و(وقع له في ذلك أمور مع جماعة من شيوخه وغيرهم في مسائل)[2]، يقول رحمه الله في بدايات كتابه الاعتصام متحدثاً عن الاتجاهات الموافقة والمخالفة لما هو مُقبل عليه من تحرير مسائل البدعة:

(وذلك أني ولله الحمد، لم أزل منذ فتق للفهم عقلي، ووجه شطر العلم طلبي، أنظر في عقلياته وشرعياته وأصوله وفروعه، لم أقتصر منه على علمٍ دون علم، ولا أفردت عن أنواعه نوعاً دون آخر حسبما اقتضاه الزمان والإمكان، وأعطته المنة المخلوقة في أصل فطرتي، بل خضت في لجحه خوض المحسن للسباحة، وأقدمت في ميادينه إقدام الجريء، حتى كدت أتلف في بعض أعماقه، أو أنقطع في رفقتي التي بالأنس بها تجاسرت على ما قدر لي، غائباً عن مقال القائل، وعذل العاذل، ومعرضاً عن صد الصاد، ولوم اللائم إلى أن منّ علي الرب الكريم الرءوف الرحيم فشرح لي من معاني الشريعة ما لم يكن في حسابي)[3].

---

(١) فتاوى الإمام الشاطبي ٢٢٢.

(٢) نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التنبكي ٤٨.

(٣) الاعتصام ١/ ٢٤.

وقد ناله في سبيل تقرير ما يراه حقاً في شأن البدع أذى كثير، وقد تحدث بألم عن بعض ما ناله من المحن حين سعى في مقاومة بعض البدع على نحو متدرج فقال:

(فقامت علي القيامة، وتواترت علي الملامة، وفوق إلي العتاب سهامه، ونسبت إلى البدعة والضلالة، وأنزلت منزلة أهل الغباوة والجهالة)[1].

وقال متحدثاً عن غربته في هذا الشأن:

(وكنت في أثناء ذلك قد دخلت في بعض خطط الجمهور من الخطابة والإمامة ونحوها، فلما أردت الاستقامة على الطريق وجدت نفسي غريباً في جمهور أهل الوقت لكون خططهم قد غلبت عليها العوائد ودخلت على سننها الأصلية شوائب من المحدثات الزوائد، ولم يكن ذلك بدعاً في الأزمنه المتقدمة فكيف في زماننا)[2].

ومما أنشده شعراً في هذا السياق:

بُليت يا قوم والبلوى منوعة
بمن أُداريه حتى كاد يرديني
دفع المضرة لا جلب لمصلحة
فحسبي الله في عقلي وفي ديني[3]

ومشاعر الغربة العلمية كانت حاضرة في نفس هذا الإمام وبقوة، فها هو في بدايات الموافقات يبث شجنه لطلاب العلم بقوله:

(أيها الباحث عن حقائق أعلى العلوم، الطالب لأسنى نتائج الحُلوم، المتعطش

---

(١) الاعتصام ١/ ٢٧.
(٢) الاعتصام ١/ ٢٥.
(٣) نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التنبكي ٤٩.

إلى أحلى موارد الفهوم، الحائم حول حمى ظاهر المرسوم؛ طمعاً في إدراك باطنه المرقوم، معاني مرتوقة في فتق تلك الرسوم؛ فإنه قد آن لك أن تُصغي إلى من وافق هواك هواه، وأن تُطارح الشجي مَنْ مَلَكه -مثلك- شجاه، وتعود -إذْ شاركْتَه في جواه- محل نجواه؛ حتى يبث إليك شكواه، لتجري معه في هذا الطريق من حيث جرى، وتسري في غَبَشِهِ الممتزج ضوءه بالظلمة كما سرى، وعند الصباح تحمد إن شاء الله عاقبة السرى.

فلقد قطع في طلب هذا المقصود مهامهَ فِيحاً، وكابد من طوارق طريقه حسناً وقبيحاً، ولاقى من وجوه المعترضة جَهْماً وصَبِيحاً، وعانى من راكبته المختلفة مانعاً ومبيحاً، فإن شئت ألفيته لتعب السير طَلِيحاً[1]، أو لما حالف من العناء طريحاً، أو لمحاربة العوارض الصادة جريحاً؛ فلا عيش هنيئاً، ولا موت مريحاً)[2].

لكن هذه الحال لم تزد -بحمد الله- إمامنا إلا رسوخاً في الحق، وثباتاً عليه، كما جعلته شديد المنافرة من البدع، فإذا ما أفتى في شأن من شؤونها وجدت وضوحاً شديداً في ذمها والرد على مخالفيه فيها، وإنها لجديرة بالذم والوضوح في ذلك من غير مواربة لترسخها في المشهد العبادي، وتعصب بعض أهلها الشديد لها حتى أن (بدعة التزام الدعاء بإثر الصلوات دائماً على الهيئة الاجتماعية بلغت ببعض أصحابنا إلى أن كان الترك لها موجباً للقتل عنده)[3]، كما قال الشاطبي رحمه الله، ولذا فمن الطبيعي أن يذيل فتواه في مثل هذه المسألة بقوله:

---

(١) أي منهكاً هزيلاً.
(٢) الموافقات ١/ ٨.
(٣) المعيار المعرب ٢/ ٤٦٨.

(أفبعد هذا إشكال لمن وفق وألهم رشده؟!) [1].

(وبلغه عن بعض الأصحاب وقد كان ترك الدعاء في أدبار الصلوات بهيئة الاجتماع، فبلغه أنه عاد إلى فعله بعد أن تركه، فكتب في فصل من فصول كتابه:

بلغني أنكم رجعتم إلى الإمامة، واشترط عليكم في الرجوع أن تدعو بهيئة الاجتماع في أدبار الصلوات، فالتزمتم الشرط، فإن كان ذلك لأنكم ظهر لكم الصواب فيه، فما بالكم لم تعرفوا مُحبّكم بوجه صوابه، فيكون تعاوناً على البر والتقوى وإن كان ذلك لأجل المعيشة، فقد اتهمتم الرب سبحانه في ضمان الرزق، أو لغير ذلك، فعرفوني به)[2].

ومما يؤكد ما كان يعصف بهذا الإمام من ألم بسبب ترسخ مظاهر البدع في قطره وزمانه وضعف المحتسبين عليها، أنه قال في معرض تقريره لحكم القيام على أهل البدع:

(هو باب يكثر التفريع فيه، بحيث يستدعي تأليفاً مستقلاً، فرأينا أن بسط ذلك يطول، مع أن العناء فيه قليل الجدوى في هذه الأزمنة المتأخرة، لتكاسل الخاصة عن النظر فيما يصلح العامة، وغلبة الجهل على العامة، حتى أنهم لا يفرقون بين السنة والبدعة، بل قد انقلب الحال إلى أن عادت السنة بدعة، فقاموا في غير موضع القيام، واستقاموا إلى غير مستقام، فعم الداء، وعدم الأطباء، حسبما جاءت به الأخبار، فرأينا أن لا نفرد هذا المعنى بباب يخصه، وأن لا نبسط القول فيه، وأن نقتصر من ذلك على لمحة تكون خاتمة لهذا

---

(١) فتاوى الإمام الشاطبي ١٧٤.

(٢) المعيار المعرب ١١/ ١٤١.

الباب، في الإشارة إلى أنواع الأحكام التي يقام عليهم بها في الجملة، لا في التفصيل وبالله التوفيق)[1].

وقد كان رحمه الله مع قلة الناصر وكثرة المنكرين يستشعر عظيم الأمانة الموجب لتبيان الحق في هذه المسائل الملتبسة على أهل زمانه، فها هو يخاطب واحداً من تلاميذه:

(أما قولكم: إن إعلان الحق في زماننا عسير فذلك حق، ولكن واجب على من قلده الله عن طريق الفقه قلادة، فإنها أمانة في عنقه حتى يؤديها.

هذا وإن كان زماننا قد ظهر فيه الشح المطاع، والهوى المتبع، وإعجاب كل ذي رأي برأيه فلا بد في ذلك من الرجوع إلى الأصل؛ لأن قائل الحق موجود وإن قل، وقد ظهر لكلامكم في كثير من هذه الأمور أَكْثرُ صالح، فكيف لنا بالسكوت عن الحق؟ هذا لا يسمع حتى لا تجد أحداً يقبل الحق عياذاً بالله من ذلك الزمان أن نصل إليه) [2].

وكان من بركات هذه الحال أنها استنفرت الشاطبي للتأليف والبيان، واستخرجت منه كتاب (الاعتصام)، والذي يعد (المرجع) للمهتمين في مباحث البدعة[3]، فأخذ

---

(١) الاعتصام ١/ ١٧٥.

(٢) المعيار المعرب ١١/ ١٤٠.

(٣) هذا حكاية للواقع، والكتاب لا شك إضافة علمية ضخمة في هذا الباب، وجهد علمي مبارك، وهو جدير بالاحتفاء والتقدير، وعامة مباحثه لا إشكال فيها بل هي تمثل الرؤية الشرعية في هذا الباب، لكن من المهم أن لا يسري الوهم بسبب حالة الاحتفاء إلى التزكية المطلقة لكل مفردة في الكتاب واعتقاد أنها تمثل بالضرورة الحق في باب التقرير والتأصيل، وأنه لا مجال لمتعقب أو لمستدرك، بل هي تجربة علمية رصينة، لكنها ستظل تجربة قابلة للاستدراك والتصحيح والتطوير، واستمع لتعليق نفيس في هذا الشأن للشيخ يوسف الغفيص في مجموعته الصوتية (قراءة موضوعية في كتاب الاعتصام) وهي موجودة على شبكة الإنترنت.

يحرر ما يتعلق بمفهوم (السنة) و(البدعة) ويحقق مسائلهما، يقول الشاطبي شارحاً هذه الحال:

(ولما وقع عليّ من الإنكار ما وقع مع ما هدى الله إليه وله الحمد، لم أزل أتتبع البدع التي نبه عليها رسول الله ﷺ، وحذر منها، وبيّن أنها ضلالة وخروج عن الجادة، وأشار العلماء إلى تمييزها، والتعريف بجملة منها، لعلي أجتنبها فيما استطعت. وأبحث عن السنن التي كادت تطفئ نورها تلك المحدثات، لعلي أجلو بالعمل سناها، وأعد يوم القيامة فيمن أحياها، إذ ما من بدعة تحدث إلا ويموت من السنن ما هو في مقابلتها، حسبما جاء عن السلف في ذلك)[1].

فكان في جهاد الشاطبي في مقاومة البدع سبباً إضافياً للوحشة والمنافرة التي وقعت بينه وبين شيخه ابن لب وغيره، يقول الونشريسي في المعيار المعرب مبيناً طرفاً من ذلك:

(واتفق أيضاً أن ترك خطيب بالأندلس أن يذكر في خطبته الصحابة رضي الله عنهم في فصلهم المعتاد، وترك أيضاً ذكر السلطان فيها، وبلغت أيضاً المسألة الشيخ الأستاذ أبا سعيد ابن لب فأنكر ذلك أشد الإنكار، ورمى التارك لذلك بالرفض)[2].

وبطبيعة الحال فالمقصود هنا هو الشاطبي، يقول الشاطبي متألماً من هذه التهمة في سياق تعداده لجملة التهم التي نالته:

---

(١) الاعتصام ١/ ٣٠.

(٢) المعيار المعرب ٢/ ٤٧١.

(وتارة نسبت إلى الرفض وبغض الصحابة رضي الله عنهم بسبب أني لم ألتزم ذكر الخلفاء الراشدين منهم في الخطبة على الخصوص، إذ لم يكن ذلك شأن من السلف في خطبهم، ولا ذكره أحد من العلماء المعتبرين في أجزاء الخطب)[1].

وأيضاً فقد اتهم الشيخ تلميذه بأنه لا يرى للدعاء فائدة ولا نفعاً، جاء في المعيار المعرب:

(وقع النزاع فيها بين الطلبة، وذلك أن إماماً في مسجد ترك الدعاء في إثر الصلوات بالهيئة الاجتماعية المعهودة في أكثر البلاد، يدعو الإمام ويؤمن الحاضرون ويسمع المسمع إن كان، فصار هذا الإمام إذا سلم من الصلاة مال إلى ناحية من نواحي المسجد، أو مضى إلى حاجته، وزعم أن ذلك بناء منه على ما بلغه من فعل رسول الله - ﷺ - والأئمة بعده، حسبما نقله الأئمة في دواوينهم من السلف والفقهاء، وعد فعل الناس بدعة محدثة لا ينبغي أن تفعل، بل شاء أن يدعو حينئذ دعا لنفسه بغير هيئة اجتماع، فأنكر عليه ذلك فقال: هذا هو الصواب حسبما نص عليه العلماء. فبلغت الشيخ الأستاذ أبا سعيد بن لب، فأنكر ترك الدعاء إنكاراً شديداً. وقد نسب ذلك الإمام إلى أنه من القائلين: إن الدعاء لا ينفع ولا يفيد ولم يبال أن قيد في ذلك تأليفاً، سماه لسان الأذكار والدعوات مما شرع في أدبار الصلوات)[2].

فقال الشاطبي في مسرد الاتهامات الباطلة:

(فتارة نسبت إلى القول بأن الدعاء لا ينفع ولا فائدة فيه، كما يعزى إلى

---

(١) الاعتصام ١/ ٢٧.

(٢) المعيار المعرب ١/ ٣٦٢.

بعض الناس، بسبب أني لم ألتزم الدعاء بهيئة الاجتماع في أدبار الصلاة حالة الإمامة)[1].

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، إذ انتقل جزء من هذا الصراع المرير، وتلك المعاناة للطلاب، فـ(كان رحمه الله يحمل أصحابه على الصبر على البلاء في بث الحق ويقوّي عزيمتهم. كتب إليه بعض أصحابه متشكياً بما لقيه في هذا الغرض فأجابه في فصل من فصول كلامه:

(الحمد لله على الخلاص من تلك الداهية، وإن بقيت داهية أهل الحقد. وطلب الشماتة، فالمستعان الله عليكم إنه على كل شيء قدير. وعلى الجملة، فالزمان زمان وقوع ما أخبر عنه الصادق المصدوق ﷺ وأن المتمسك فيه بدينه كالقابض على الجمر، ولكن الأجر فيه بحول الله جزيل، ورب العزة بحفظ الحوزة كفيل، فلا عليكم، فإن الله معكم ما قصدتم وجه الله بأعمالكم وثابرتم على اتباع الحق والمشي على طريق الصواب، ورضى المخلوق لا يغني من الله شيئاً. والله سبحانه يتولاني وإياكم بما تولى به عباده الصالحين، وما ذكرتم من حال صنفنا في هذه المقامات، فاصبر لها فإن العاقبة للمتقين)[2].

وهذا تلميذ من تلامذة الشاطبي يشكو لشيخه ما لقيه من شدةٍ في هذا الطريق، فيكاتبه الشيخ بنصيحةٍ غاليةٍ رائقةٍ يقول فيها:

(أما سائر ما كتبتم به في الكتاب، من طوارق عرضت، وامتحانات تواترات، واعتراضات أوردت فحاصله راجع إلى ضرب واحد، وهو أن طالب الحق في زماننا غريب، والقائل به مهتضم الجانب وهذا لم يزل موجوداً فيما بعد

---

(١) الاعتصام ١/ ٢٧.

(٢) المعيار المعرب ١١/ ١٤١.

زمان التابعين إلى اليوم، فلنا في سلفنا الصالح أسوة، غير أنه يجب علينا أن نتأدب بما أدب الله به نبيه ﷺ. وذلك أن نَبُثَّ الحق إذا تعين عيناً وليس علينا أن نأخذ بمجامع الخلق إليه. إذ ليس ذلك إلينا، بل الله وحده هو الهادي والمضل. وقد قال ربنا سبحانه: ﴿إِنَّمَا أَنتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [هود: ١٢]. وقال: ﴿إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [القصص: ٥٦]. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [يونس: ٩٩، ١٠٠]. فإذا كان كذلك فهو الحرص الشديد الذي ظهر منكم أخاف فيه عليكم تبعة؛ لأنه قد ظهر فيه قصد الانتصار للنفس، وهذا القصد لا يكون خالص العمل، فإذا كان وجه الصواب لائحاً فاعمل به فيما استطعت، فمن جاءك مسترشداً فعلمه ما علمك الله، ومن جاءك مستشكلاً لأمر وعرفت من مخايله الصدق فأرشده لما عندك من الصواب، أو قل: لا أعلم، ومن جاءك متعنتاً فأعره الأذن الصماء واسأل ربك اللطيف الجميل، ومن أتاك يخبرك بما فيك، فاعلم أنه في الغالب نَمَّام، ينمُّ عليه كما ينم لك فلا تثق به. ولا تتلقف كلام الناس. فإنه مما يوقع العداوة والبغضاء بين المؤمنين ومن خطأ صوابك فكله إلى الله تعالى. وأما المسيء فيك تكفيك من انتصارك لنفسك وكل من عاملك بشر فعامله بخير، ومن قطعك فصله، ولا ترى أن ظهور حجة من يخاصمك نعمة عليهم، بل هو استدراج والعياذ بالله. وروي عن ابن عطاء الله المتأخر، كلاماً معناه: ما ترك من الجهل شيئاً من أراد أن يظهر في الوقت غير ما أظهر الله فيه، فالتزم يا أخي هذه الوصاة ولا تطلب الناس بما ليس لك واطلب نفسك بما قلدت من الإلقاء وهو السبب الذي

طلبت به، والمسببات ليست لك لأنها خلق الله. والله يعينني وإياكم على القيام بحقه، والوقوف على حد الأدب معه. وهذا السلام عليكم والرحمة.

ثم وصلني بعد ذلك أنكم أخرتم عن الإمامة بموضعكم وتقديم غيركم ﴿فَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ١٩]. ﴿وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]. وقول من قال لكم: لا نعمل إلا بما يرضي الناس، ويكفي في جواب هذا القول ما جاء عن النبي ﷺ: (من التمس رضاء الناس لسخط الله عليه وأسخط الناس عليه ومن التمس رضى الله بسخط الناس رضي الله عنه وأرضى عنه الناس) والسلام)[١].

وكما أن هذه الحال كانت ذريعةً للشيخ لتحرير القول في (مفهوم البدعة) ومسائله؛ فقد كانت ذريعةً للتلاميذ أيضاً للاهتمام بهذه المسائل منتصرين لشيخهم الشاطبي، يقول المقرّي:

(ولأبي سعيد ابن لب كتاب في مسألة الأدعية إثر الصلوات على الهيئة المعروفة، وقد رد عليه في هذا التأليف تلميذه أبو يحيى ابن عاصم الشهيد في تأليف نبيل؛ انتصاراً لشيخه أبي إسحاق الشاطبي)[٢].

وكما وجد في أنصار الشاطبي من يدفع عنه ويرد على خصومه فقد وجد بطبيعة الحال في أنصار ابن لب أيضاً من كان يرد على الشاطبي وينتصر لمخالفيه، كأبي عبد الله محمد المواق العبدري الغرناطي (ت٨٩٧) في كتابه (سنن المهتدين)، والذي قال فيه مثلاً:

---

(١) المعيار المعرب ١١/ ١٣٩.

(٢) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ٥/ ٥١٤.

(لم يزل الدعاء أدبار الصلوات المفروضة معمولاً به في جميع أقطار الأرض أو جلها من غير نكير. . . ، قدم غرناطة رجل (سمّاه) واشتد في إنكار ذلك، وتابعه شرذمة ممن كان يقرأ عليه، فكان إذا فرغ مجلس لامه بين يدي صلاة خرجوا مزدحمين فراراً من الصلاة خلف الأئمة الذين يدعون دُبُر الصلوات. وإن صلى أحدهم خلفهم قام بنفس ما يسلم الإمام مسرعاً مذعوراً، كالخائف أن يمسه الدعاء بنصب وعذاب، أو ينتشب منه ظفر أو ناب، وأنكر الرجل مع ذلك أشياء مما درج الناس عليه في هذا القطر الأندلسي، كتصبيح القبر سبعة أيام، وكان أتباعه أشد إنكاراً منه في ذلك حتى قال بعضهم لي وأنا راجع من تصبيح قبر إذ ذاك: أتفعل هذا وهو كفر).

وقد علق بعد ذلك بقوله:

(انظر تسفيه هذا وإنكاره على شيخ الشيوخ ابن لب الذي نحن على فتاويه في الاعتقاد، والحلال والحرام، وعلى مذهبه في الأيمان اللازمة وغيرها من أحكام الدماء والأنكحة والطلاق)[1].

ما سبق إلماحة يسيرة تمثل السيرة الفقهية العملية للإمام الشاطبي وموقفه من ظاهرتي التساهل الفقهي والبدعي، وهي تدل على شدة اهتمامه بالتأصيل لمبدأ الانضباط الفقهي، وما عاناه في هذا السبيل، كما تؤكد على أن تراثه لا يمكن أن يشكل قاعدةً حقيقيةً لخطاب متساهلٍ فقهياً، وهو ما سيتجلى أكثر بفحص بعض تقريراته ومقولاته الكلية والجزئية والتي تؤكد جميعاً على الطبيعة الفقهية المحافظة للإمام الشاطبي.

---

(١) من كتاب سنن المهتدين ١٣ ب - ١٤ أ، منقولاً بواسطة كتاب فتاوى الإمام الشاطبي ٨٤.

الجانب الثاني: الشاطبي والتأصيل للمحافظة الفقهية:

تتجلى مظاهر الانضباط الفقهي في تأصيلات الإمام الشاطبي الفقهية/ الأصولية في أمور، منها:

١) التأكيد المستمر على أن الشريعة موضوعة للابتلاء على خلاف الهوى:

من أكثر القضايا حضوراً وجمالاً في التنظير الفقهي للإمام الشاطبي تأكيده المستمر على ضرورة مقاومة الهوى، وبيان مصادمة تحكيم الهوى لمبدأ متابعة الشريعة بل مصادمته لمبدأ وضع الشريعة أصلاً، فيقول في سياق بيان المقصد الشرعي من وضع الشريعة:

(المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً)[١].

ويقول موضحاً هذه الحقيقة بشكل أكبر:

(مراسم الشريعة مضادة للهوى من كل وجه؛ كما تقرر في كتاب المقاصد من هذا الكتاب، وكثيراً ما تدخل المشقات وتتزايد من جهة مخالفة الهوى، واتباع الهوى ضد اتباع الشريعة؛ فالمتبع لهواه يشق عليه كل شيء، سواء أكان في نفسه شاقاً أم لم يكن؛ لأنه يصده عن مراده، ويحول بينه وبين مقصوده، فإذا كان المكلف قد ألقى هواه ونهى نفسه عنه، وتوجه إلى العمل بما كلف به؛ خف عليه، ولا يزال بحكم الاعتياد يداخله حبه، ويحلو له مره، حتى يصير ضده ثقيلاً عليه، بعدما كان الأمر بخلاف ذلك؛ فصارت المشقة وعدمها إضافية تابعة لغرض المكلف؛ فرب صعب يسهل لموافقة الغرض، وسهل يصعب لمخالفته)[٢].

---

(١) الموافقات ٢/ ٢٨٩.

(٢) الموافقات ١/ ٥١٠.

ولـذا فقد شكلت قضية (مجاهدة الهوى) مسألة مركزية شديدة الحضور في المشروع الشاطبي، وتنوعت أساليب هذا الإمام في معالجة هذه القضية، فها هو يكشف في تحليل نفسي إيماني عميق عن أثر غلبة الهوى في الانحراف عن السنة والاستمساك بالبدع مفسراً بذلك سبب عدم توفيق المبتدع للتوبة، فيقول:

(الدخول تحت تكاليف الشريعة صعبٌ على النفس؛ لأنه أمر مخالفٌ للهوى، وصاد عن سبيل الشهوات، فيثقل عليها جداً لأن الحق ثقيل، والنفس إنما تنشط بما يوافق هواها لا بما يخالفه، وكل بدعة فللهوى فيها مدخل؛ لأنها راجعة إلى نظر مخترعها، لا إلى نظر الشارع، فإن أدخل فيها نظر الشارع فعلى حكم التبع، لا بحكم الأصل، مع ضميمة أخرى وهي أن المبتدع لا بد له من تعلق بشبهة دليل ينسبها إلى الشارع، ويدعي أن ما ذكره هو مقصود الشارع، فصار هواه مقصوداً بدليل شرعي في زعمه، فكيف يمكنه الخروج عن ذلك وداعي الهوى مستمسك بحسن ما يتمسك به وهو الدليل الشرعي في الجملة)[1].

أما على المستوى الفقهي فهو يقرر ضرورة التخلص من الهوى عند النظر الفقهي والترجيح بين المسائل، فيقول:

(فإن في مسائل الخلاف "ضابطاً قرآنياً" ينفي اتباع الهوى جملة، وهو قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، وهذا المقلد قد تنازع في مسألته مجتهدان؛ فوجب ردها إلى الله والرسول ﷺ، فاختياره أحد المذهبين بالهوى والشهوة مضاد للرجوع إلى الله والرسول ﷺ)[2].

---

(١) الاعتصام ١/ ١٢٤.

(٢) الموافقات ٥/ ٨١.

وبناءً عليه فهو يؤكد على أن عملية الاستفتاء في حقيقتها إنما هي عملية طاردة للهوى، فيقول في عبارة إيمانية مؤثرة:

(إذا عرض العامي نازلته على المفتي؛ فهو قائل له: "أخرجني عن هواي ودلني على اتباع الحق" فلا يمكن والحال هذه أن يقول له: "في مسألتك قولان فاختر لشهوتك أيهما شئت؟" فإن معنى هذا تحكيم الهوى دون الشرع. . . وتسليط المفتي العامي على "تحكيم الهوى" بعد أن طلب منه إخراجه عن هواه؛ رمي في عماية، وجهل بالشريعة)[1].

ولذا كان من المتعين على المفتي أن تكون فتياه موافقةً لمقصود الشارع في نفي الهوى لا أن يتذرع بالخلاف الفقهي طلباً للترخص والإباحة، يقول الشاطبي:

(لا يصح للحاكم ولا للمفتي أن يرجح في حكمه أو فتواه أحد القولين بالصحبة أو الإمارة أو قضاء الحاجة، إنما الترجيح بالوجوه المعتبرة شرعاً، وهذا متفق عليه بين العلماء. فكل من استمر على تقليد قول غير محقق أو رجح بغير معنى معتبر، فقد خلع الربقة واستند إلى غير شرع، عافانا الله من النار)[2].

بل إنه لا يقتصر على منع الفتيا بالترخص المباشر بل يمنع الطرق غير المباشرة الموقعة فيه، فيقول ناقداً ظاهرة التخيير الفقهي، ومبيناً خطورتها دينياً:

(إذا أفتى بالقولين معاً على التخيير فقد أفتى في النازلة بالإباحة وإطلاق العنان)[3].

(١) الموافقات ٥/ ٩٦.
(٢) المعيار ١٢/ ١٢.
(٣) الموافقات ٥/ ٩٥.

ويقول:

(ومتى خيرنا المقلدين في مذاهب الأئمة؛ لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبقَ لهم مرجع إلا اتباع الشهوات في الاختيار، وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة؛ فلا يصح القول بالتخيير على حال)[1].

ويقول مبيناً لازم هذه الطريقة المحرمة في الفتيا:

(فإنه مؤدٍّ إلى إسقاط التكليف في كل مسألة مختلف فيها؛ لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير أن للمكلف أن يفعل إن شاء، ويترك إن شاء وهو عين إسقاط التكليف، بخلاف ما إذا تقيد بالترجيح فإنه متبع للدليل؛ فلا يكون متبعًا للهوى ولا مسقطاً للتكليف)[2].

وقد صرح الشاطبي بذم وتخطئة من أعرض عن موجبات الأدلة طلباً للترخص، وجعله جاهلاً بما وضعت له الشريعة، فقال:

(وربما صرح صاحب هذا القول بالتشنيع على من لازم القول المشهور أو الموافق للدليل أو الراجح عند أهل النظر والذي عليه أكثر المسلمين، ويقول له: لقد حجرت واسعًا، وملت بالناس إلى الحرج، وما في الدين من حرج، وما أشبه ذلك. وهذا القول خطأ كله، وجهل بما وضعت له الشريعة، والتوفيق بيد الله)[3].

وإذا تأملت في فتاوى الإمام الشاطبي فستجد التزامه بمجانبة هذه الطريقة المحرمة في الفتيا لائحاً في جملة من فتاويه، خذ مثلاً قوله:

---

(١) الموافقات ٥/ ٧٨.
(٢) الموافقات ٥/ ٨٢.
(٣) الموافقات ٥/ ٩٤.

(وأنا لا أستحل -إن شاء الله- في دين الله وأمانته، أن أجد قولين في المذهب فأفتي بأحدهما على التخيير مع أني مقلد، بل أتحرَّى ما هو المشهور والمعمول به، فهو الذي أذكره للمستفتي، ولا أتعرض له إلى القول الآخر، فإن أشكل عليَّ المشهور، ولم أرَ لأحد من الشيوخ في أحد القولين ترجيحاً توقفت)[1].

وقوله رحمه الله:

(هذا رأيي الذي أدين الله به وأسأله الاستقامة فيه، وأما أن يحتال على إخراج مال من يد وارثه بمثل ما أشرتم إليه، فلا أتقلده إن شاء الله تعالى)[2].

وقوله أيضاً:

(انظر كيف لم يستجز هذا الإمام العالم وهو المتفق على إمامته وجلالته الفتوى بغير المشهور من المذهب ولا بغير ما عرف منه بناء على قاعدة مصلحية ضرورية إلى أن قل الورع والديانة من كثير ممن ينتصب لبث العلم والفتوى، فلو فتح لهم هذا الباب لانحلت عرى المذهب بل جميع المذاهب)[3].

وخلاصة الأمر عند الشاطبي في هذه المسألة مختصرة في قوله:

(واتباع الهوى عين مخالفة الشرع).

٢) نقد ظاهرة تتبع رخص الفقهاء:

من القضايا التي اعتنى الشاطبي أيضاً بها (ظاهرة تتبع رخص الفقهاء) فتحدث ناقداً لها، ومبيناً حرمتها وكاشفاً عن آثارها السلبية على الإيمان، ومصادمتها لمقصود الشريعة، فقال في بيان حرمتها في حق الفقيه عملاً وفتياً:

(١) فتاوى الإمام الشاطبي ٢٣٢.
(٢) فتاوى الإمام الشاطبي ٢٣٣.
(٣) المعيار المعرب ١٢/ ٢٥.

(الفقيه لا يحل له أن يتخير بعض الأقوال بمجرد التشهي والأغراض من غير اجتهاد، ولا أن يفتي به أحداً)[1].

وقال:

(إن ذلك يفضي إلى تتبع رخص المذاهب من غير استناد إلى دليل شرعي، وقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك فسق لا يحل)[2].

وقال مبيناً أن هذا الصنيع في حقيقته متابعةٌ صرفةٌ للهوى:

(تتبع الرخص ميل مع أهواء النفوس، والشرع جاء بالنهي عن اتباع الهوى؛ فهذا مضاد لذلك الأصل المتفق عليه، ومضاد أيضًا لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ﴾، وموضع الخلاف موضع تنازع؛ فلا يصح أن يرد إلى أهواء النفوس، وإنما يرد إلى الشريعة، وهي تبين الراجح من القولين فيجب اتباعه لا الموافق للغرض)[3].

وقال أيضاً:

(فإذا صار المكلف في كل مسألة عنت له يتبع رخص المذاهب، وكل قول وافق فيها هواه؛ فقد خلع ربقة التقوى، وتمادى في متابعة الهوى، ونقض ما أبرمه الشارع)[4].

وقال مفصلاً آثار تتبع رخص المذاهب:

(وقد أذكر هذا المعنى جملة مما في اتباع رخص المذاهب من المفاسد، سوى ما

---

(١) الموافقات ٥/ ٩١.
(٢) الموافقات ٥/ ٨٢.
(٣) الموافقات ٥/ ٩٩.
(٤) الموافقات ٣/ ١٢٣.

تقدم ذكره في تضاعيف المسألة؛ كالانسلاخ من الدين بترك اتباع الدليل إلى اتباع الخلاف، وكالاستهانة بالدين إذ يصير بهذا الاعتبار سيالاً لا ينضبط، وكترك ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم؛ لأن المذاهب الخارجة عن مذهب مالك في هذه الأمصار مجهولة، وكانخرام قانون السياسة الشرعية، بترك الانضباط إلى أمر معروف، وكإفضائه إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرق إجماعهم، وغير ذلك من المفاسد التي يكثر تعدادها، ولولا خوف الإطالة والخروج عن الغرض لبسطت من ذلك، ولكن فيما تقدم منه كافٍ، والحمد لله)[1].

٣) نقده لظاهرة التوسع في الترخصات:

فمع إقراره بيسر الشريعة، وأن من مظاهره مجيء الشريعة بجملة من الرخص، لكنه مع ذلك ينقد ظاهرة التوسع في الترخص في غير مواطنه الشرعية، وذم ذلك، وساق أمثلة فقهية في تأكيد هذا الذم، فقال:

(وربما استجاز هذا بعضهم في مواطن يدعي فيها الضرورة وإلجاء الحاجة، بناء على أن الضرورات تبيح المحظورات؛ فيأخذ عند ذلك بما يوافق الغرض حتى إذا نزلت المسألة على حالة لا ضرورة فيها، ولا حاجة إلى الأخذ بالقول المرجوح أو الخارج عن المذهب، أخذ فيها بالقول المذهبي أو الراجح في المذهب فهذا أيضًا من ذلك الطراز المتقدم، فإن حاصله الأخذ بما يوافق الهوى الحاضر، ومحال الضرورات معلومة من الشريعة، فإن كانت هذه المسألة منها، فصاحب المذهب قد تكفل ببيانها أخذًا عن صاحب الشرع فلا حاجة إلى الانتقال عنها، وإن لم تكن منها، فزعم الزاعم أنها منها خطأ فاحش، ودعوى غير مقبولة.

---

(١) الموافقات ٥/ ١٠٣.

وقد وقع في "نوازل ابن رشد" من هذا مسألة نكاح المتعة.

ويذكر عن الإمام المازري أنه سئل: ما تقول فيما اضطر الناس إليه في هذا الزمان -والضرورات تبيح المحظورات- من معاملة فقراء أهل البدو في سني الجدب؛ إذ يحتاجون إلى الطعام فيشترونه بالدين إلى الحصاد أو الجذاذ، فإذا حل الأجل قالوا لغرمائهم: ما عندنا إلا الطعام، فربما صدقوا في ذلك؛ فيضطر أرباب الديون إلى أخذه منهم، خوفًا أن يذهب حقهم في أيديهم بأكل أو غيره لفقرهم، ولاضطرار من كان من أرباب الديون حضريًا إلى الرجوع إلى حاضرته، ولا حكام بالبادية أيضًا، مع ما في المذهب في ذلك من الرخصة إن لم يكن هنالك شرط ولا عادة، وإباحة كثير من فقهاء الأمصار لذلك وغيره من بيوع الآجال خلافًا للقول بالذرائع.

فأجاب: إن أردت بما أشرت إليه إباحة أخذ طعام عن ثمن طعام هو جنس مخالف لما اقتضى؛ فهذا ممنوع في المذهب، ولا رخصة فيه عند أهل المذهب كما توهمت.

قال: ولست ممن يحمل الناس على غير المعروف المشهور من مذهب مالك وأصحابه؛ لأن الورع قل، بل كاد يعدم، والتحفظ على الديانات كذلك، وكثرت الشهوات، وكثر من يدعي العلم ويتجاسر على الفتوى فيه، فلو فتح لهم باب في مخالفة المذهب؛ لاتسع الخرق على الراقع، وهتكوا حجاب هيبة المذهب، وهذا من المفسدات التي لا خفاء بها، ولكن إذا لم يقدر على أخذ الثمن إلا أن يأخذ طعامًا؛ فليأخذه منهم من يبيعه على ملك منفذه إلى الحاضرة، ويقبض البائع الثمن، ويفعل ذلك بإشهاد من غير تحيل على إظهار ما يجوز.

فانظر كيف لم يستجز -وهو المتفق على إمامته- الفتوى بغير مشهور المذهب، ولا بغير ما يعرف منه بناء على قاعدة مصلحية ضرورية؛ إذ قل الورع والديانة من كثير ممن ينتصب لبث العلم والفتوى كما تقدم تمثيله؟ فلو فتح لهم هذا الباب لانحلت عرى المذهب، بل جميع المذاهب؛ لأن ما وجب للشيء وجب لمثله، وظهر أن تلك الضرورة التي ادعيت في السؤال ليست بضرورة)[1].

ومن لطيف ما تحدث عنه في سياق كلامه عن ظاهرة التوسع في الترخصات لفتاته النفسية الدقيقة في بيان تبعات الأخذ بالرخص بإطلاق، فقال عليه رحمة الله:

(الترخص إذا أخذ به في موارده على الإطلاق؛ كان ذريعة إلى انحلال عزائم المكلفين في التعبد على الإطلاق، فإذا أخذ بالعزيمة؛ كان حرياً بالثبات في التعبد والأخذ بالحزم فيه.

بيان الأول أن "الخير عادة، والشر لجاجة"، وهذا مشاهد محسوس، لا يحتاج إلى إقامة دليل، والمتعود لأمر يسهل عليه ذلك الأمر ما لا يسهل على غيره؛ كان خفيفاً في نفسه أو شديداً، فإذا اعتاد الترخص؛ صارت كل عزيمة في يده كالشاقة الحرجة، وإذا صارت كذلك؛ لم يقم بها حق قيامها، وطلب الطريق إلى الخروج منها، وهذا ظاهر، وقد وقع هذا المتوقع في أصول كلية، وفروع جزئية، كمسألة الأخذ بالهوى في اختلاف أقوال العلماء، ومسألة إطلاق القول بالجواز عند اختلافهم بالمنع والجواز، وغير ذلك مما نبه عليه في أثناء الكتاب أو لم ينبه عليه.

وبيان الثاني ظاهر أيضاً مما تقدم؛ فإنه ضده.

---

(١) الموافقات ٥/ ٩٩.



وسبب هذا كله أن أسباب الرخص أكثر ما تكون مقدرة ومتوهمة لا محققة، فربما عدها شديدة وهي خفيفة في نفسها؛ فأدى ذلك إلى عدم صحة التعبد، وصار عمله ضائعاً وغير مبني على أصل، وكثيراً ما يشاهد الإنسان ذلك؛ فقد يتوهم الإنسان الأمور صعبة، وليست كذلك إلا بمحض التوهم؛ ألا ترى أن المتيمم لخوف لصوص أو سباع، إذا وجد الماء في الوقت أعاد عند مالك، لأنه عده مقصراً؛ لأن هذا يعتري في أمثاله مصادمة الوهم المجرد الذي لا دليل عليه، بخلاف ما لو رأى اللصوص أو السباع وقد منعته من الماء؛ فلا إعادة هنا، ولا يعد هذا مقصراً، ولو تتبع الإنسان الوهم؛ لرمى به في مهاوٍ بعيدة، ولأبطل عليه أعمالاً كثيرة، وهذا مطرد في العادات والعبادات وسائر التصرفات.

وقد تكون شديدة، ولكن الإنسان مطلوب بالصبر في ذات الله والعمل على مرضاته، وفي "الصحيح": "من يصبر يصبره الله"، وجاء في آية الأنفال في وقوف الواحد للاثنين بعدما نسخ وقوفه للعشرة: ﴿وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤٩]، قال بعض الصحابة لما نزلت: "نقص من الصبر بمقدار ما نقص من العدد"، هذا بمعنى الخبر، وهو موافق للحديث والآية)[1].

٤) تأكيده على ضرورة لزوم طريق العدل / الوسط في المنهج الفقهي:

فقد تحدث في أكثر من مناسبة على ضرورة لزوم طريق العدل في تنزيل الأحكام على الواقع بعيداً عن التشدد والتساهل، وبيّن ما يترتب على التشديد والتساهل من المضار فقال:

---

(١) الموافقات ١/ ٥٠٧.

(الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق، أما في طرف التشديد؛ فإنه مهلكة، وأما في طرف الانحلال؛ فكذلك أيضاً؛ لأن المستفتي إذا ذُهِبَ به مذهب العنت والحرج بُغِّضَ إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة، وهو مشاهد؛ وأما إذا ذُهِب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشي مع الهوى والشهوة، والشرع إنما جاء بالنهي عن الهوى، واتباع الهوى مهلك، والأدلة كثيرة)[1].

بل قال مؤكداً خطأ الميل إلى الرخص في الفتيا بإطلاق كما أن الميل إلى التشديد خطأ أيضاً فقال:

(فعلى هذا يكون الميل إلى الرخص في الفتيا بإطلاق مضاداً للمشي على التوسط؛ كما أن الميل إلى التشديد مضاد له أيضاً. وربما فهم بعض الناس أن ترك الترخص تشديد؛ فلا يجعل بينهما وسطاً، وهذا غلط)[2].

وتأمل نقده في آخر العبارة لسوء الفهم المتعلق بترك الترخص، وهو دليل ظاهر على الانضباط الفقهي الذي كان يتمتع به الإمام الشاطبي وأنه بعيد فعلاً عن دعاوى من يريد توظيفه في سياق التساهل والتمييع، أو التشدد والغلو.

ولتأكيد موقف الشاطبي الدقيق من تقرير لزوم طريق الوسط، نورد هذا المثل من تقريراته في نقد مشهد من مشاهد التشدد الفقهي لئلا يظن به أنه نقد التساهل الفقهي فقط، وليعلم أنه فعلاً حريص على التزام طريق الوسط، يقول رحمه الله:

(كتب إليّ بعض شيوخ المغرب في فصل يتضمن "ما يجب على طالب الآخرة النظر فيه، والشغل به"، فقال فيه: "وإذا شغله شاغل عن لحظة في صلاته؛

---

(١) الموافقات ٥/ ٢٧٧.

(٢) الموافقات ٥/ ٢٧٨.

فرغ سره منه، بالخروج عنه، ولو كان يُساوي خمسين ألفاً كما فعله المتقون".

فاستشكلت هذا الكلام، وكتبت إليه بأن قلت: أما أنه مطلوب بتفريغ السر منه؛ فصحيح، وأما أن تفريغ السر بالخروج عنه واجب؛ فلا أدري ما هذا الوجوب؟ ولو كان واجباً بإطلاق؛ لوجب على جميع الناس الخروج عن ضياعهم، وديارهم، وقُراهم، وأزواجهم، وذرياتهم، وغير ذلك مما يقع لهم به الشغل في الصلاة، وإلى هذا فقد يكون الخروج عن المال سبباً للشغل في الصلاة أكثر من شغله بالمال.

وأيضاً؛ فإذا كان الفقر هو الشاغل؛ فماذا يفعل؟ فإنا نجد كثيراً ممن يحصل له الشغل بسبب الإقلال، ولا سيما إن كان له عيال لا يجد إلى إغاثتهم سبيلاً، ولا يخلو أكثر الناس عن الشغل بآحاد هذه الأشياء؛ أفيجب على هؤلاء الخروج عما سبب لهم الشغل في الصلاة؟ هذا ما لا يفهم، وإنما الجاري على الفقه والاجتهاد في العبادة طلب مجاهدة الخواطر الشاغلة خاصة، وقد يُندب إلى الخروج عما شأنه أن يشغله، من مال أو غيره، إن أمكنه الخروج عنه شرعاً، وكان مما لا يؤثر فيه فقده تأثيراً يؤدي إلى مثل ما فر منه أو أعظم، ثم ينظر بعدُ في حكم الصلاة الواقع فيها الشغل: كيف حال صاحبها من وجوب الإعادة، أو استحبابها، أو سقوطها؟ وله موضع غير هذا. ا. هـ حاصل المسألة.

فلما وصل إليه ذلك؛ كتب إلي بما يقتضي التسليم فيه، وهو صحيح؛ لأن القول بإطلاق الخروج عن ذلك كله غير جار في الواقع على استقامة؛ لاختلاف أحوال الناس؛ فلا يصح اعتماده أصلاً فقهياً البتة)[1].

---

(١) الموافقات ١/ ١٦٦.

٥) موقفه من الفتيا بالرأي المذموم:

فقد عقد فصلاً في كتابه الاعتصام في بيان الأوجه النقلية في ذم البدعة فذكر منها:

(ما جاء منه في ذم الرأي المذموم)[١].

فأورد جملة من الآثار في ذلك ثم بين مختلف الاتجاهات في تناول مفهوم الرأي المذموم، وذكر منها:

(القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون، والاشتغال بحفظ المعضلات والأغلوطات، ورد الفروع والنوازل بعضها إلى بعض قياساً دون ردها إلى أصولها، والنظر في عللها واعتبارها، فاستعمل فيها الرأي قبل أن تنزل، وفرعت قبل أن تقع، وتكلم فيها قبل أن تكون بالرأي المضارع للظن، قالوا لأن في الاشتغال بهذا والاستغراق فيه تعطيل السنن والبعث على جهلها وترك الوقوف على ما يلزم الوقوف عليه منها ومن كتاب الله تعالى ومعانيه) [٢].

٦) تحريمه للقول على الله بغير علمٍ:

فقد عقد فصلاً في كتاب الاجتهاد أورد فيه عشرات القصص والآثار الدالة على حرمة الفتيا بجهلٍ، وفصل لزوم "لا أدري" للعالم[٣]، وله عبارة رائقةٌ تفيض جلالاً ومهابة في تحذير المتكلم في الشرع إلا عن دليل، فيقول:

(أن يكون على بال من الناظر والمفسر والمتكلم عليه أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم، والقرآن كلام الله؛ فهو يقول بلسان بيانه: هذا مراد الله من هذا

(١) الاعتصام ١/ ٩٩.
(٢) الاعتصام ١/ ١٠٣.
(٣) الموافقات ٥/ ٣٢٣.

الكلام؛ فليتثبت أن يسأله الله تعالى: من أين قلت عني هذا؟)[1].

٧) تحذيره من الأخذ بزلل العلماء:

فقد ساق في ذلك جملة من الآثار الدالة على وجوب الحذر من زلل العلماء فقال:

(وفي هذا الموطن حذر من زلة العالم، فإنه جاء في بعض الحديث عن النبي ﷺ التحذير منها؛ فروي عنه عليه الصلاة والسلام، أنه قال: (إني لأخاف على أمتي من بعدي من أعمال ثلاثة). قالوا: وما هي يا رسول الله؟ قال: (أخاف عليهم من زلة العالم، ومن حكم جائر، ومن هوىً متَّبع)[2].

وعن عمر: ثلاث يهدمن الدين: زلَّة العالم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمة مضلون.

وعن أبي الدرداء: إن مما أخشى عليكم زلة العالم، أو جدال المنافق بالقرآن، والقرآن حقٌّ، وعلى القرآن منارٌ كمنار الطريق.

وكان معاذ بن جبل يقول في خطبته كثيرًا: وإياكم وزَيْغةَ الحكيم، فإن الشيطان قد يتكلم على لسان الحكيم بكلمة الضلالة، وقد يقولُ المنافقُ الحقَّ، فتلقَّوا عمن جاء به، فإن على الحق نورًا. قالوا: وكيف زيغة الحكيم؟ قال: "هي كلمة تروعكم وتنكرونها، وتقولون ما هذه؟ فاحذروا زيغته، ولا تَصُدَّنكم عنه؛ فإنه يوشك أن يفيء وأن يراجع الحق.

---

(١) الموافقات ٤/ ٢٨٤.

(٢) رواه الطبراني في (المعجم الكبير) ((١١/ ٤٠٤))، والبزار في مسنده ((٨/ ٣١٤))، قال ابن عدي في (الكامل) ٧/ ١٨٩: (فيه كثير بن عبد الله المزني عامة ما يرويه لا يتابع عليه)، وقال ابن مفلح في (الآداب الشرعية) ٢/ ٥٠: (في كثير متروك).

وقال سلمان الفارسي: كيف أنتم عند ثلاث: زَلَّة عالم، وجدال منافق بالقرآن، ودنيا تقطع أعناقكم، فأما زلة العالم، فإن اهتدى؛ فلا تُقلَّدوهُ دينكم، تقولون: نصنع مثل ما يصنع فلان، وننتهي عما ينتهي عنه فلان، وإن أخطأ، فلا تقطعوا إياسكم منه، فتُعينوا عليه الشيطان الحديث.

وعن ابن عباس: ويلٌ للأتباع من عَثرات العالم. قيل: كيف ذلك؟ قال: يقول العالم شيئًا برأيه، ثم يجدُ من هو أعلم برسول الله ﷺ منه، فيترك قوله ثم يمضي الأتباع)[1].

فهذه الآثار التي نقلها الشاطبي متبنياً لها تكشف عن خطورة وقوع هذه العثرات من أهل العلم كونها ذريعةً إلى متابعتهم فيها، وإدخالها في مسائل الخلاف، وهو ما لا يراه الشاطبي بل يرى حرمته رحمه الله، فمما قاله في ذلك:

(لا يصح اعتمادها خلافًا في المسائل الشرعية؛ لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاده، ولا هي من مسائل الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهاد، فهو لم يصادف فيها محلاً، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد، وإنما يعد في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوى أو يضعف، وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصادفته فلا، فلذلك قيل: إنه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف، كما لم يعتد السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل، والمتعة، ومحاشي النساء، وأشباهها من المسائل التي خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها)[2].

كما نبه إلى أنه وإن حرم اعتماد زلة العالم والأخذ بها، فيحرم أيضاً جعلها ذريعة إلى الطعن فيه أو التنقص منه، بما يؤكد على شدة موضوعية هذه الإمام، وتحريه العدل في إطلاق الأحكام، وحرصه الشديد على إنصاف الحق والخلق، فقال:

---

(١) الموافقات ٥/ ١٣٤.

(٢) الموافقات ٥/ ١٣٨.



(زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة ولا الأخذ بها تقليدًا له وذلك؛ لأنها موضوعة على المخالفة للشرع، ولذلك عدت زلة، وإلا فلو كانت معتدًّا بها؛ لم يجعل لها هذه الرتبة، ولا نسب إلى صاحبها الزلل فيها، كما أنه لا ينبغي أن ينسب صاحبها إلى التقصير، ولا أن يشنع عليه بها، ولا ينتقص من أجلها، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحتاً، فإن هذا كله خلاف ما تقتضي رتبته في الدين) [1].

وقد حاول الشاطبي رحمه الله أن يضع لمفهوم (زلة العالم) ضابطاً تقريبياً لمن لم يكن من أهل الاجتهاد فقال:

(فإن قيل: فهل لغير المجتهد من المتفقهين في ذلك ضابط يعتمده أم لا؟

فالجواب: إن له ضابطاً تقريبياً، وهو أن ما كان معدودًا في الأقوال غلطًا وزللًا قليل جدًّا في الشريعة، وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بها، قلما يساعدهم عليها مجتهد آخر، فإذا انفرد صاحب قول عن عامة الأمة، فليكن اعتقادك أن الحق في المسألة مع السواد الأعظم من المجتهدين، لا من المقلدين) [2].

٨) تقريره لقاعدة سد الذريعة:

فقد قرر هذه القاعدة تقريراً حسناً ودلل عليها بفصول مطولة أكد فيها أن (سد الذرائع مطلوب مشروع، وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع) [3]، ومن الملاحظات المؤكدة على انضباطه الفقهي في تقريره لهذا الأصل كشفه عن طبيعة الاحتياط والحزم

---

(١) الموافقات ٥/ ١٣٦.
(٢) الموافقات ٥/ ١٤٠.
(٣) الموافقات ٣/ ٢٦٣.

في الشريعة الباعثة على إعمال قاعدة (سد الذرائع) يقول عليه رحمة الله:

(والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة، فإذا كان هذا معلومًا على الجملة والتفصيل؛ فليس العمل عليه ببدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها)[1].

٩) موقع المستحبات من فقه الشاطبي:

مما يؤكد حالة المحافظة الفقهية في تراث الشاطبي اعتناؤه بأمر المستحبات فضلاً عن الفرائض والواجبات، بل نص على تجريح المداوم على تركها خصوصاً من القدوات، حتى جعل بعضها واجباً بالكل، فمما قاله في تقرير هذه المعاني:

(كما أن من حقيقة استقرار المندوب أن لا يسوى بينه وبين الواجب في الفعل كذلك من حقيقة استقراره أن لا يسوى بينه وبين بعض المباحات في الترك المطلق من غير بيان؛ فإنه لو وقعت التسوية بينهما لفهم من ذلك مشروعية الترك كما تقدم، ولم يفهم كون المندوب مندوبًا، هذا وجه.

ووجه آخر وهو أن في ترك المندوب إخلالاً بأمر كلي فيه ومن المندوبات ما هو واجب بالكل؛ فيؤدي تركه مطلقاً إلى الإخلال بالواجب، بل لا بد فيه من العمل به ليظهر للناس فيعملوا به، وهذا مطلوب ممن يقتدى به، كما كان شأن السلف الصالح)[2].

ثم ساق بعض الآثار وأقوال الأئمة في تأكيد هذا المبدأ في حق من يقتدى بهم خصوصاً بل العامة أيضاً.

(١) الموافقات ٣/ ٨٥.
(٢) الموافقات ٤/ ١٠٨.

١٠) لزوم موافقة عمل المفتي لعمله:

من المعالم اللطيفة والمؤكدة للانضباط الفقهي في خطاب الإمام الشاطبي الفقهي تأكيده على ضرورة أن يكون عمل المفتي موافقاً لعلمه، فليس ثمة مجال عند الشاطبي للتساهل العملي في السلوك والممارسة بل المتعين عنده أن يكون العلم والعمل متوافقاً، ومما قاله في تقرير هذا المعنى في حق المفتي:

(الفتيا لا تصح من مخالف لمقتضى العلم، وهذا وإن كان الأصوليون قد نبهوا عليه وبينوه؛ فهو في كلامهم مجمل يحتمل البيان بالتفصيل المقرر في أقسام الفتيا)[1].

ثم ذكر جملة من التفاصيل في هذه القضية، فمما قرره أن:

(المفتي إذا أمر مثلاً بالصمت عما لا يعني؛ فإن كان صامتاً عما لا يعني ففتواه صادقة، وإن كان من الخائضين فيما لا يعني فهي غير صادقة، وإذا دلَّك على الزهد في الدنيا وهو زاهد فيها صدقت فتياه، وإن كان راغباً في الدنيا فهي كاذبة، وإن دلَّك على المحافظة على الصلاة وكان محافظاً عليها صدقت فتياه، وإلا فلا.

وعلى هذا الترتيب سائر أحكام الشريعة في الأوامر، ومثلها النواهي؛ فإذا نهى عن النظر إلى الأجنبيات من النساء، وكان في نفسه منتهياً عنها صدقت فتياه، أو نهى عن الكذب وهو صادق اللسان، أو عن الزنى وهو لا يزني، أو عن التفحش وهو لا يتفحش، أو عن مخالطة الأشرار وهو لا يخالطهم، وما أشبه ذلك؛ فهو الصادق الفتيا والذي يقتدى بقوله ويقتدى بفعله؛ وإلا فلا؛ لأن علامة صدق القول مطابقة الفعل، بل هو الصدق في الحقيقة عند العلماء، ولذلك قال تعالى: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٢٣]. وقال

---

(١) الموافقات ٥/ ٢٦٧.

في ضده: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِن فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ﴾ [التوبة: ٧٥] إلى قوله: ﴿وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [التوبة: ٧٧]. فاعتبر في الصدق مطابقة القول الفعل، وفي الكذب مخالفته. وقال تعالى في الثلاثة الذين خلفوا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: ١٩٩])[1].

وهذه معانٍ علمية إيمانية عالية ينبغي الاهتمام بها والالتفات إليها، ومن ألطف التقريرات التي قالها الشاطبي في هذا المقام ما أجاب به عن سؤال:

(ما حكم المستفتي مع هذا المفتي الذي لم يطابق قوله فعله؛ هل يصح تقليده في باب التكليف، أم لا؟ بمعنى أنه يؤخذ بقوله ويعمل عليه أو لا.

فالجواب: أن هذه المسألة مبنية على ما تقدم، فإن أخذت من جهة الصحة في الوقوع فلا تصح؛ لأنها إذا لم تصح بالنسبة إلى المفتي، فكذلك يقال بالنسبة إلى المستفتي؛ هذا هو المطَّرِد والغالب، وما سواه كالمحفوظ النادر الذي لا يقوم منه أصل كُلِّيٌّ بحال، وأما إن أخذت من جهة الإلزام الشرعي؛ فالفقه فيها ظاهر، فإن كانت مخالفته ظاهرة قادحة في عدالته؛ فلا يصح إلزامه، إذ من شرط قبول القول والعمل به صدقه، وغير العدل لا يوثق به، وإن كانت فتواه جارية على مقتضى الأدلة في نفس الأمر؛ إذ لا يمكن علم ذلك إلا من جهته، وجهته غير موثوق بها؛ فيسقط الإلزام عن المستفتي، وإذا سقط الإلزام عن المستفتي؛ فهل يبقى إلزام المفتي متوجهاً أم لا؟ يجرى ذلك على خلاف في مسألة حصول الشرط الشرعي: هل هو شرط في التكليف أم لا؟ وذلك مقرر في كتب الأصول، وإن لم تكن مخالفته قادحة في عدالته؛ فقبول قوله صحيح، والعمل عليه مبرئ للذمة والإلزام الشرعي متوجه عليهما معاً)[2].

---

(١) الموافقات ٥/ ٢٦٨.

(٢) الموافقات ٥/ ٢٧٤.

١١) التقيد بالمشهور من فقه المالكية:

هذه السمة في منهج الإمام الشاطبي الفقهي تدل على قدرٍ من الزيادة والتجاوز في المحافظة الفقهية، فالشاطبي لا يعد نفسه إلا مقلداً للمذهب المالكي ولذا فهو يستلزم الفتيا بالمشهور من المذهب، وقد صرح بهذا المعنى في مناسبات متعددة منها:

- (مراعاة الأقوال الضعيفة أو غيرها شأن المجتهدين من الفقهاء، إذ مراعاة دليل المخالف، حسبما فسره لنا بعض شيوخنا المغاربة. ومراعاة الدليل أو عدم مراعاته ليس إلينا -معشر المقلدين- فحسبنا فهم أقوال العلماء والفتوى بالمشهور منها، وليتنا ننجو -مع ذلك- رأساً برأس، لا لنا ولا علينا)[١].

- (فما ذكر أولاً هو المشهور المعمول به، فلا يُنصرف إلى غيره مع وجود التقليد في المفتي كزماننا، وأنا لا أستحل إن شاء الله في دين الله وأمانته أن أجد قولين في المذهب فأفتي بأحدهما على التخيير مع أني مقلد، بل أتحرَّى ما هو المشهور والمعمول به، فهو الذي أذكره للمستفتي ولا أتعرض له إلى القول الآخر، فإن أشكل عليَّ المشهور، ولم أرَ لأحد من الشيوخ في أحد القولين ترجيحاً توقفت)[٢].

وقد مارس الشاطبي هذا التوقف عملياً، فقال في إحدى فتاويه مثلاً:

(هذا ما ظهر لي فيها من غير نص في خصوص المسألة أستند إليه، ولذلك توقفت عن الجواب فيها وقد سألني عنها جماعة من الناس)[٣].

---

(١) فتاوى الإمام الشاطبي ١٦١.
(٢) فتاوى الإمام الشاطبي ٢٣٢.
(٣) فتاوى الإمام الشاطبي ٢١٠.

وقال ناقداً الخارجين عن مشهور المذهب:

(وإنما يبقى في المسألة أن من يترخص في ذلك يبني على بعض التأويلات التي هي خلاف المعتمد من مذهب مالك. والعمل إنما يكون في المسائل الخلافية على ما هو المشهور، كما تقرر لكم في غير هذا) [1].

١٢) فتاوى شاطبية:

باستعراض شيء من فتاوى الإمام الشاطبي يستبين للقارئ الموضوعي حجم التوافق الكبير بين التنظيرات الأصولية التي قدمها الشاطبي والممارسة الفقهية الفتوية عنده رحمه الله، وأن مجموع الأمرين يؤكد على الطبيعة المنضبطة لفقه الإمام الشاطبي رحمه الله، وبُعْده الشديد عن مظاهر التساهل الفقهي، فمن النماذج على الممارسة الفقهية المنضبطة ما يلي:

- **(صلاة الجماعة، من داوم على تركها يجرح، فلا تقبل شهادته؛ لأن في تركها مضادة لإظهار شعائر الدين، وقد توعد الرسول ﷺ من داوم على ترك الجماعة؛ فهمَّ أن يحرق عليهم بيوتهم)** [2].

- **(كشف الرأس، فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد المشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحاً في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادح)** [3].

- **(الذي يقال -وبالله التوفيق- إن الشهود الثلاثة قد اتفقوا على معنى واحدٍ**

---

(١) فتاوى الإمام الشاطبي ١٧٢.
(٢) الموافقات ١/ ٢١١.
(٣) الموافقات ٤٨٩.

يقتضي الحكم بقتله من غير استتابة. أما عدم استتابته فلاستتاره بتلك المقالات، وأما قتله فلأن شهادتهم اجتمعت على أنه كافر بشريعة محمد ﷺ)[1].

- (فقد اجتمع الشهود إذاً على معنى واحد، وهو كفر المشهود بما عُلم من دين الأمة ضرورةً، بحيث لا يُعذر فيه أحد بدعوى جهالةٍ، فيجب قتله حتى يريح الله منه العباد والبلاد) [2].

- (سألت -وفقني الله وإياك- عن قوم يَتَّسِمُون بالفقر، يجتمعون في بعض الليالي ويأخذون في الذكر، ثم في الغناء والضرب بالأكف والشطح إلى آخر الليل. واجتماعهم على إمامين من أئمة ذلك الموضع يتوسّمَان بوسم الشيوخ في تلك الطريقة، وذكرت أن كل من يزجرهم عن ذلك الفعل، يحتجون بحضور الفقهاء معهم، ولو كان حراماً أو مكروهاً لم يحضروا معهم) [3].

وبعد أن بين بدعية الاجتماع للذكر على صوت واحد قال:

(وأما الغنا والشطح فمذمومان على ألسنة السلف الصالح. فعن الضحاك: الغنا مفسدة للقلب مسخطة للرب. وقال المحاسبي: الغناء حرام كالميتة. وسئل مالك بن أنس عن الغنا الذي يفعل بالمدينة؟ فقال: إنما يفعله عندنا الفساق. وهذا محمول على غناء النساء. وأما الرجال فغناؤهم مذموم أيضاً، بحيث إذا داوم أحد على فعله أو سماعه سقطت عدالته؛ لما فيه من إسقاط المروءة ومخالفة السلف. حكى عياض عن التنيسي أنه قال: كنا عند مالك وأصحابه حوله. فقال رجل من أهل نصيبين: يا أبا عبد الله عندنا قوم يقال لهم الصوفية، يأكلون كثيراً، ثم يأخذون في القصائد، ثم يقومون

(١) فتاوى الإمام الشاطبي ٢٤٤.
(٢) فتاوى الإمام الشاطبي ٢٤٥.
(٣) فتاوى الإمام الشاطبي ٢٤٨.

فيرقصون؟ فقال مالك: أصبيان هم؟ قال: لا. قال أمجانين: هم؟ قال: لا. قوم مشايخ، وغير ذلك عقلاء. فقال مالك: ما سمعت أحداً من أهل السلام يفعل هذا. انظر كيف أنكر مالك -وهو إمام السنة- أن يكون في أهل الإسلام من يفعل هذا إلا أن يكون مجنوناً وصبياً، فهذا بيّن أنه ليس من شأن الإسلام. ثم يقال: ولو فعلوه على جهة اللعب، كما يفعله الصبي، لكان أخف عليهم، مع ما فيه من إسقاط الحشمة، وإذهاب المروءة، وترك هدي أهل الإسلام وأرباب العقول، لكنهم يفعلونه على جهة التقرب إلى الله والتعبد به، وأن فاعله أفضل من تاركه. هذا أدهى وأمر، حيث يعتقدون أن اللهو واللعب عبادة، وذلك من أعظم البدع المحرمات، الموقعة في الضلالة المؤدية إلى النار والعياذ بالله.

وأما ما ذكرتم من شأن الفقيهين الإمامين، فليسا بفقيهين إذا كانا يحضران شيئاً من ذلك، وحضورهما ذلك على الانتصاب إلى المشيخة قادحٌ في عدالتهما فلا يُصلَّى خلف واحدٍ منهما، حتى يتوبا إلى الله من ذلك، ويظهر عليهما أثر التوبة. فإنه لا تجوز الصلاة خلف أهل البدع. نص على ذلك العلماء.

وعلى الجملة فواجب على من كان قادراً على تغيير ذلك المنكر الفاحش؛ القيام بتغييره وإخماد نار الفتنة، فإن البدع في الدين هلاك. وهي في الدين أعظم من السم في الأبدان، والله الواقي بفضله)[1].

١٣) التنبيه إلى مقتضى الورع:

فمما يمكن ملاحظته في فتاوى الإمام الشاطبي تنبيه المستفتي أحياناً إلى مقتضى

---

(١) فتاوى الإمام الشاطبي ٢٥١.

الورع، وهذا لا يتمشى إطلاقاً مع تلك الصورة الذهنية المرسومة عن الشاطبي وممارسته الفقهية في العقلية الحداثية، خذ هذه الأمثلة من فتاواه:

- **(هذا ما ظهر لي في المسألة من جهة الفقه. وأما طريق الورع، فترك الجميع)**[1].

- **(مسألة الزيادة في المرتب لما وقعت وأخذتموها مدة فليس رد ما أخذتم منها مما يحكم فيها عليكم، لكن النظر في ذلك راجع إليكم. وأنتم أولى من استبرأ لعرضه ودينه)**[2].

هذه بعض الملامح النظرية/ العملية لفقه الإمام الشاطبي والتي تؤكد على أنه من الخطأ الفادح جعل الشاطبي وتراثه مفتتحاً لباب التساهل الفقهي، بل هذا التراث في حقيقته كما اتضح على الضد دال على مستوى عالٍ من الانضباط الفقهي.

معالجة إشكالية: الشاطبي وقيمة الجزيات:

من أكثر الأوهام الشائعة بين الطوائف الفكرية المنحرفة حول مقاصد الشريعة والموافقات والشاطبي؛ ظنهم أن هذا التراث الفقهي/ الأصولي يؤدي إلى التقليل من قيمة الجزئيات، والنصوص الشرعية التفصيلية ليحل بديلاً عنها في الفضاء التشريعي مقاصد الشريعة الكلية، يقول عبد المجيد الشرفي في معرض حديثه عن تطوير المجال الاجتهادي:

(ضرورة التخلص من التعلق المرضي بحرفية النصوص، ولا سيما النص القرآني، وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلى في سن التشريعات الوضعية التي تتلاءم وحاجات المجتمع الحديث)[3].

(١) فتاوى الإمام الشاطبي ١٨٤.
(٢) فتاوى الإمام الشاطبي ٢٢٢.
(٣) لبنات ١٦٢.

والحقيقة أن الشاطبي المقاصدي عليه رحمة الله بعيد كلياً عن هذا التصوير الخاطئ فهو يؤكد على ضرورة اعتبار الجزئيات والكليات عند التنظير الفقهي، وأن المعرض عن أحدهما مخطئ ولا بد، فيقول:

(كما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليه فهو مخطئ، فكذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه)[1].

ويقول أيضاً:

(الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛ لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك الجزئي كذلك أيضاً، فلا بد من اعتبارهما معاً في كل مسألة)[2].

وله عبارات كثيرة متناثرة تؤكد على قيمة الجزئيات وعدم جواز هدرها، فيقول مثلاً:

(فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي)[3].

ويقول:

(الجزئيات داخلة مدخل الكليات في الطلب والمحافظة عليها)[4].

ويقول:

(الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلي، لم يصح الأمر بالكلي من أصله)[5].

---

(١) الموافقات ٣/ ١٧٤.
(٢) الموافقات ٣/ ١٧٦.
(٣) الموافقات ٢/ ٩٦.
(٤) الموافقات ٢/ ٩٦.
(٥) الموافقات ٢/ ٩٦.

وبتقدير حالة التعارض بين الكلي والمقصد الشرعي العام مع النص الجزئي، فليس صحيحاً أن الشاطبي المقاصدي يشطب النص الجزئي ويلغيه مباشرة، بل يسعى للجمع بينهما كما هي طريقة أئمة الإسلام جميعاً، يقول رحمه الله:

(إذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة؛ فلا بد من الجمع في النظر بينهما؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد، إذ كليّة هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة؛ فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع، وإذا ثبت هذا؛ لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي)[1].

ومما يؤكد هذا، ويقطع بأن الشاطبي لا يعلق التشريع على مجرد النظرة المقاصدية بل يرعى فيما يرعى أدلة الشريعة التفصيلية، نقده لبعض الفتاوى المقاصدية ومنها:

(ما حكى الغزالي عن بعض أكابر العلماء، أنه دخل على بعض السلاطين، فسأله عن الوقاع في نهار رمضان، فقال: عليك صيام شهرين متتابعين، فلما خرج راجعه بعض الفقهاء، وقالوا له: القادر على إعتاق الرقبة كيف يعدل به إلى الصوم، والصوم وظيفة المعسرين وهذا الملك يملك عبيداً غير محصورين! فقال لهم: لو قلت له عليك إعتاق رقبة لاستحقر ذلك، وأعتق عبيداً مراراً فلا يزجره إعتاق الرقبة ويزجره صوم شهرين متتابعين).

قال الشاطبي معلقاً:

(فهذا المعنى مناسب لأن الكفارة مقصود الشرع منها الزجر، والملك لا يزجره الإعتاق ويزجره الصيام. وهذه الفتيا باطلة؛ لأن العلماء بين قائلين:

---

(١) الموافقات ٣/ ١٧٦.

قائل بالتخيير، وقائل بالترتيب فيقدم العتق على الصيام، فتقديم الصيام بالنسبة إلى الغنى لا قائل به)[1].

والقصة مشهورة عن يحيى بن يحيى في حق عبد الرحمن بن الحكم حين وقع في شيء من هذا، فسأل الفقهاء عن توبته وكفارته، فقال يحيى بن يحيى: يكفر ذلك صيام شهرين متتابعين. فلما برز ذلك من يحيى، سكت سائر الفقهاء، حتى خرجوا من عنده، فقالوا ليحيى: ما لك لم تفته بمذهبنا عن مالك، من أنه مخير بين العتق والطعام والصيام؟ فقال لهم: لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يطأ كل يوم، ويعتق رقبة، ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود.

قال الشاطبي معلقاً:

(فإن صح هذا عن يحيى بن يحيى رحمه الله وكان كلامه على ظاهره كان مخالفاً للإجماع)[2].

معالجة إشكالية: الشاطبي وموقع المصالح الدنيوية:

ومن الأوهام الغليظة أيضاً أن الأخذ بالفقه الشاطبي سيضمن للمصلحة الدنيوية حضوراً مركزياً ومتقدماً في الوعي الفقهي على حساب مركزية المصالح الأخروية، ولعل منشأ الوهم هو اجتزاء كلمة الشاطبي (أن الشريعة موضوعة لمصالح العباد) والتعلق بها دون استقراء لمفهوم (مصالح العباد) في مشروع الشاطبي، فيقرؤونها مستصحبين تصوراتهم الأولية عن طبيعة المصلحة ويتوهمون أنه إنما يريد منها ما يريدون أعني مجرد المصالح الدنيوية، والحق أن الشاطبي كغيره من أئمة الإسلام يتسم مفهوم المصلحة عنده بالشمول والاتساع ليشمل جانبي المصلحة المتعلق بـ(الدنيا والآخرة) مع ملاحظة أن الأولى كالوسيلة للثانية، يقول عليه رحمة الله:

(١) الاعتصام ٢/ ١١٣.
(٢) الاعتصام ٢/ ١١٤.

(المصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفعة؛ إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية)[1].

ولذا فالشاطبي يقرر بلا مواربة أن المصالح الدينية مقدمة دوماً على غيرها من المصالح الدنيوية عنده رحمه الله، فيقول مثلاً:

(واعتبار الدين مقدم على اعتبار النفس وغيرها في نظر الشرع)[2].

ويقول:

(وجدنا الدين أعظم الأشياء، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما)[3].

وهذه الهرمية التي يقررها الشاطبي لطبيعة المصالح إنما كانت عن استقراء لأحكام الشريعة فالجهاد الذي فيه قتل النفوس إنما شرع من أجل إعلاء كلمة الله، وقتل نفس المرتد شرع لمصلحة الدين، وقتال نفوس تاركي الزكاة هو من أجل الحفاظ على ظهور هذه الشعيرة، ونحو هذه التطبيقات الشرعية التفصيلية التي تتضمن في طياتها التنبيه إلى أن مصلحة حفظ الدين أعظم من بقية المصالح، وقد أشار رحمه الله تعالى إلى ذلك في مواضع كثيرة، وكان يكرر أن حفظ الدين أعظم من حفظ النفس، وحفظ النفس أعظم من حفظ المال، على هذا الترتيب، فمن أقواله في هذا الصدد قوله:

(النفوس محترمة محفوظة ومطلوبة الإحياء، بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها، أو إتلافها وإحياء المال؛ كان إحياء النفوس أولى. فإن

(١) الموافقات ٢/ ٦٣.
(٢) الموافقات ٢/ ٢٦٥.
(٣) الموافقات ٢/ ٥١١.

عرض إحياؤها إماتة الدين؛ كان إحياء الدين أولى وإن أدى إلى إماتتها، كما جاء في جهاد الكفار، وقتل المرتد، وغير ذلك»[1].

وقد سبق في ثنايا البحث في إشكاليات (المقاصدية) التنبيه ومن كلام الشاطبي إلى قضايا مهمة تتصل بالطبيعة الثنائية للمصالح (أخروية ودنيوية) والصلة بينهما، فليراجع.

معالجة إشكالية: الشاطبي وحالة القطيعة الفقهية/الأصولية عن الموروث المسبق:

كما سبق في بدايات هذا المبحث فكثير من المطرين لمشروع الشاطبي يدعي في سياق نقده اللاذع للمشهد الفقهي/ الأصولي العام أن هذا المشروع يمثل لحظة مفصلية في تاريخ علم الأصول، بل يمثل تدشيناً لمرحلة أصولية جديدة منقطعة معرفياً عن السياق الأصولي المسبق والذي رسم معالمه الشافعي متسبباً في حالة الانحباس والانغلاق التي عاناها الخطاب الأصولي لقرون تلت.

فهل الأمر كذلك فعلاً؟!

وهل يمثل الشاطبي لحظة انفراج في المشهد الفقهي في مقابل لحظة الانغلاق التي أسسها الإمام الشافعي؟!

أحسب أن القارئ وقد وصل إلى هذه النقطة من البحث اتضح له تماماً حالة الانسجام المنهجي العالي بين واقع الإمام الشاطبي ومن تقدمه من أهل العلم، وأن ما قدمه في هذا السياق - وإن كان عملاً تجديدياً مبتكراً - لكنه في جوهره مؤسس على جهود علماء تقدموه، فله فضل العناية والكشف والتحرير والتقعيد والإشباع

---

(١) الموافقات ٢/ ٦٤.

لمباحث هذا العلم مع جدةٍ في أسلوب المعالجة والبحث والتصنيف، لكن ليس على نحو ما يصوره الخطاب الحداثي بأنه نتاجٌ مقطوع الصلة عن السياق العلمي العام، أو أنه تدشين لمرحلة أصولية مباينة للمرحلة السابقة، كلا، بل الشاطبي نفسه يصرح في أوائل كتابه بأن المعاني التي تناولها ليست بدعاً في السياق الأصولي وإن كان ثمة أوجه من الابتكار لا تنكر، فيقول رحمه الله:

(فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار، وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغر الظان أنه شيء ما سُمع بمثله، ولا ألف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نُسج على منواله أو شُكل بشكله، وحسبك من شر سماعه، ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه؛ فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار، ولا ترِم بمظنة الفائدة على غير اعتبار؛ فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيد أركانه أنظار النظار)[1].

وإذا تدبرت في السياق التاريخي لعلم (مقاصد الشريعة) فستجد نمواً مطرداً في مباحثه ومسائله وأنه لم يزل يتمدد ويتوسع بتمدد المعامل الزمني، شأنه في هذا شأن كثير من المعارف والعلوم، والتي يتكئ فيها اللاحق على جهد السابق ويبني عليه. وما مباحث (الاستصلاح) و(الاستحسان) و(سد الذرائع) و(اعتبار المآلات) و(رفع الحرج) و(مقاصد المكلفين) و(تعليل الأحكام) و(مباحث القياس) و(المناسبات والحكم) و(المعنى الملائم) و(الوصف المؤثر) وغيرها - وهي الحاضرة في الكتابة الأصولية - إلا مجالات بحثية منوعة تكشف عن الحراك المقاصدي في البحث الأصولي.

---

(١) الموافقات ١/ ١٢.

ومع الاعتراف بأن بناء نظرية المقاصد وتطويرها لا يعدو في حقيقته إلا كشفاً عن معانٍ علميةٍ واردةٍ في دلالات الوحي كتاباً وسنة، ومدركة لمتقدمي علماء هذه الأمة وسلفها الصالح، لكن يمكن القول أن بدايات التأليف في هذا المجال المعرفي كان عبر بوابة الحديث عن أسرار التشريع وحِكمه في كتابات أمثال: الحكيم الترمذي والذي كان من أوائل من أدخل مصطلح (المقاصد) للوسط العلمي في جملةٍ من كتبه ككتاب (الصلاة ومقاصدها) و(الحج وأسراره) و(علل الشريعة) أو (علل العبودية)، كذلك أبو منصور الماتريدي في كتابه (مأخذ الشرائع)، وأبو بكر القفال الشاشي صاحب كتاب (محاسن الشريعة)، والعامري في (الإعلام بمناقب الإسلام)، والراغب الأصفهاني في كتابه الشهير (الذريعة إلى مكارم الشريعة)، ومحمد بن عبد الرحمن البخاري وله (محاسن الإسلام)، وكذا الأبهري، والباقلاني وغيرهم ممن ألف في الأصول. ويمكن القول بأن إمام الحرمين الفقيه الشافعي الكبير الجويني يعد مفصلاً تاريخياً مهماً في مسيرة علم المقاصد خصوصاً وعلم الأصول عموماً فللبرهان أثر ضخم على المشهد الأصولي العام، وله ريادةٌ في إدخال بعض المفاهيم المقاصدية المحورية في المجال الأصولي كقسمته الخماسية لما يعلل وما لا يعلل من أحكام الشرع، فكان في ضمن أقسامه: ما يتعلق بالضروريات، والحاجيات، والتحلي بالمكرمات، وما هو دون ذلك، وما لا يظهر له تعليل واضح أو مقصد محدد. إضافةً إلى تقرير بعض القواعد المقاصدية، وحديث عن مقصد بعض المجالات الشرعية كالعبادات والقصاص والحدود، والتكبير، والبيع والإجارة وغيرها. ثم جاء أبو حامد الغزالي والذي يشكل امتداداً حقيقياً لشيخه الجويني فنقح وطور مستكملاً المشوار في تقعيد وتحرير مسائل المقاصد عبر (شفاء الغليل) و(مسالك التعليل) ثم بشكل أوضح وأوسع في كتابه الأصولي الماتع (المستصفى) والذي جاءت تقريراته أكثر وضوحاً وإحكاماً من شيخه فجعل (المصلحة المحافظة على مقصود الشرع)،

ورتب المصالح إلى رتب (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات) وجعل لكل رتبة مكملات، كما قدم أطروحته المحررة في مقاصد الشرع الضرورية وما عرف في الدرس الأصولي بالكليات الخمس (حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنفس، والمال)، والتي تسربت بعد ذلك إلى عامة الأطروحات التالية والتي تناولت نظرية المقاصد حتى جاء ابن تيمية فنقد حصر الضروريات فيها، ومما أصله الغزالي طرائق التعرف إلى مقاصد الشارع، كما حرر بعض القواعد المتعلقة بالمقاصد، وتحدث أيضاً عن بعض حكم التشريع. وبعد الغزالي تسربت تقريراته إلى الأعمال الأصولية كافة (كالمحصول) للرازي، و(الروضة) للموفق، و(الإحكام) للآمدي والذي ضمن المقاصد كالرازي في باب الترجيح بين الأقيسة المتعارضة، كما حرر الآمدي الكلام في ترتيب الضروريات الخمس ووسع الكلام في ذلك. واستمرت هذه التقريرات حاضرة في الكتابة الأصولية، عند ابن الحاجب والبيضاوي والإسنوي والسبكي، وكان للعز بن عبد السلام فضل نقل هذا المبحث إلى مستوى آخر وخطا به خطوة كبيرة عبر (قواعده الصغرى) وهي (الفوائد في اختصار المقاصد) ثم بكتابه الأوسع والأشهر (قواعد الأحكام من مصالح الأنام) والذي جاء فيه كلام صريح في التنظير المقاصدي عبر تفاصيل في أبواب المصالح والمفاسد وأحكامهما، وفلسفة التشريع. وكان للعز فضلٌ كبيرٌ على تلميذه النجيب القرافي الذي أحسن في ضبط وتحرير وتنظيم القواعد والنظريات المتعلقة بتبويبات المصلحة والمفسدة عبر كتبه المبتكرة خصوصاً كتابه الجليل (الفروق) و(شرح تنقيح الفصول) و(النفائس)، ثم كان البحر أبو العباس ابن تيمية الذي وسع الكلام جداً في فلسفة التشريع، والبيان المقصدي لأحكام التكليف، والتأكيد على اطراد أحكام الشريعة وموافقتها للقياس، إضافة إلى تفاصيل منوعة في مسائل المصالح والمفاسد، ولكن عاب طرحه تفرقه في جنبات فتاويه وكتبه ورسائله وقد جمع كلامه في نظرية المقاصد في أطروحية علمية واسعة بعنوان (مقاصد الشريعة

عند ابن تيمية) ليوسف البدوي، ثم انتقلت التقريرات التيمية في المجال المقاصدي إلى ما كتبه ابن قيم الجوزية رحمه الله والذي حرر ودقق في كثير من مباحثه في جملةٍ من كتاباته خصوصاً (إعلام الموقعين) و(شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل) و(ومفتاح دار السعادة) وغيرها، وقد جمع كلامه المقاصدي في رسالة عملية بعنوان (مقاصد الشريعة عند ابن قيم الجوزية)، وبابن تيمية وابن القيم نكون قد دخلنا في السياق الزمني للإمام الشاطبي[1]، وبهذا نعلم أن الشاطبي وإن وسع الكلام في تقرير وتحرير وبيان نظرية المقاصد وحل مشكلاتها وبسط مسائلها ومباحثها لكن مبادئها الأولى وتطوراتها التالية كانت حاضرة في الكتابة الأصولية المتقدمة عليه، ومنها انتفع رحمه الله وعليها أسس بنيان (الموافقات)، وهو ما صرح به رحمه الله في كلمته الماضية.

ومما يؤكد ذاك المسار المتصاعد في تطوير نظرية المقاصد أن أطروحة الشاطبي جاءت متزامنةً مع أطروحات تجديدية متقدمة في المجال ذاته في المشرق الإسلامي على يد أمثال ابن تيمية وابن القيم وغيرهما، بما يؤكد أن الجو العلمي العام كان يدفع باتجاه الاهتمام بالمقاصدية وبلورة وتحرير كثير من مفاهيمها وقضاياها. بل إن شيئاً من تلك المضامين المشرقية المعاصرة لزمانه رحمه الله قد وجدت طريقها إليه، وقد تكلم بعض الباحثين في مدى اطلاع الشاطبي واستفادته من تراث ابن تيمية وابن القيم، وممن توسع في بحث هذه القضية وأورد جملةً من القرائن والأدلة الدالة على وقوع هذه الاستفادة د. يوسف البدوي في رسالته القيمة (مقاصد الشريعة عند ابن تيمية) ٥٠٨، وبكل حال فثمة حلقة وصل نجزم أنها متحققة هنا تتمثل في أبي عبد الله محمد المقري شيخ الشاطبي وتلميذ

---

(١) انتفعت في هذه الإلماحة المختصرة لتاريخ الحركة المقاصدية في البحث الأصولي من كتاب د. أحمد الريسوني (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي) ٣٩، و(مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية للدكتور محمد سعد اليوبي ٤١.

ابن القيم[1] فلا يبعد إطلاقاً أن شيئاً من نتاج الشيخين قد وصل للشاطبي عن طريق شيخه، وارجع إن شئت للكتاب السابق لينكشف لك بعض أمارات ذلك.

وحتى لا يبقى في نفسك شك من هذا، وتستيقن من بطلان هذه القطيعة المعرفية المدعاة بين الشاطبي والسياق الفقهي الأصولي؛ فيمكنك مطالعة (الموافقات) ذاته لتجده مليئاً حافلاً بأقوال أئمة الإسلام والتي تأتي في سياق الحفاوة والتقدير والتبجيل، والتي تكشف عن صدق قول الشاطبي نفسه:

(فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيد أركانه أنظار النظار).

فليس ثمة تأسيس لنظرية أصولية جديدة منقطعة عن التراث الإسلامي كما يحاول أن يوهمه بعض المبالغين، بل حلقة علمية مميزة لا شك في سلسلة علمية طويلة مباركة من التأسيس والتأصيل لهذا العلم يتكئ أصالة على خطاب الوحي، وتقريرات السلف، وتقعيدات الأئمة. وإذا قرأت في مشروع الشاطبي فستجد الغزالي حاضراً وبشكل كبير، وكذا الرازي، والجويني[2]، والعز، والقرافي

---

(١) قال المقري: (ثم أخذت على الشام فلقيت بدمشق شمس الدين بن قيم الجوزية صاحب الفقيه ابن تيمية) نفح الطيب ٥/ ٢٥٤، وقال: (شهدت شمس الدين ابن قيم الجوزية قيم الحنابلة بدمشق وقد سأله رجل عن قوله عليه الصلاة و السلام من مات له ثلاثة من الولد كانوا له حجاباً من النار كيف إن أتى بعد ذلك بكبيرة فقال موت الولد حجاب والكبيرة خرق لذلك الحجاب وإنما يكون الحجاب حجاباً ما لم يخرق فإذا خرق فقد زال عن أن يكون حجاباً ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة و السلام الصوم جنة ما لم يخرقها ثم قال وهذا الرجل أكبر أصحاب تقي الدين ابن تيمية) نفح الطيب ٥/ ٢٨١.

(٢) يقول عبد المجيد الصغير في واحد من نقداته للجابري: (ولعل الإنصاف يقتضي منا مراجعة ذلك الحكم القطعي المؤكد أن العناصر التي تؤسس تفكير الشاطبي ومنهجيته "لم يكن لها حضور تأسيسي، بل ولا أي نوع من الحضور (قبله)، هذه العناصر هي: مفهوم المقاصد، ومفهوم الكلي، والطريق التركيبية.. " الاستقرائية. الجابري (محمد عابد)، بنية العقل العربي، ص٥٦١، وقد برهنا مراراً، وبما فيه الكفاية، أن تلك العناصر المنهجية بعينها حاضرة عند الجويني وبشهادة الشاطبي). المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية ٤٥٨.

وغيرهم، تصريحاً وبغيره، بل الأعجب -وهذه لن ترضي من يريد فرض القطيعة بين الشاطبي والشافعي- أن الشافعي ورسالته حاضرة أيضاً في الموافقات، وسيأتي في نهاية هذا المبحث ما يكشف صراحةً عن طبيعة العلاقة الجامعة بين تراث الشافعي والشاطبي، لكن أعجل بالكشف عن اعترافٍ مهمٍّ للشاطبي في حق الإمام الشافعي بالريادة والاجتهاد في علم أصول الفقه، فقال:

(فإن كان مجتهداً فيها كما كان مالك في علم الحديث، والشافعي في علم الأصول؛ فلا إشكال)[1].

وما كان الشاطبي رحمه الله بالذي يستنكف من الاعتراف بفضل الأسلاف عليه، بل كان يتحرى ويحث على تحري كتابات المتقدمين من أهل العلم، ويرى فيها من الفائدة والرسوخ ما يربو على كتب المتأخرين، فيقول رحمه الله ناصحاً طلبة العلم:

(أن يتحرى كتب المتقدمين من أهل العلم المراد؛ فإنهم أقعد به من غيرهم من المتأخرين، وأصل ذلك التجربة والخبر)[2].

ويقول:

(فالمتأخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما يبلغه المتقدم، وحسبك من ذلك أهل كل علم عملي أو نظري؛ فأعمال المتقدمين -في إصلاح دنياهم ودينهم- على خلاف أعمال المتأخرين، وعلومهم في التحقيق أقعد، فتحقق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقق التابعين، والتابعون ليسوا كتابعيهم، وهكذا إلى الآن، ومن طالع سيرهم، وأقوالهم، وحكاياتهم؛ أبصر العجب في هذا المعنى)[3].

---

(١) الموافقات ٥/ ٤٤.
(٢) الموافقات ١/ ١٤٨.
(٣) الموافقات ١/ ١٤٨.

ويقول:

(فلذلك صارت كتب المتقدمين وكلامهم وسيرهم؛ أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم، على أي نوع كان، وخصوصاً علم الشريعة، الذي هو العروة الوثقى، والوَزَر الأحمى، وبالله تعالى التوفيق)[1].

والمقصود أن موارد الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات كانت منوعة وممتدة بعمق زمانياً، وهي تدل على نحو قاطع على حجم الاستفادة التي حصلها الشاطبي منها في تأسيس نظريته وتحريرها على نحو ما صنع في الموافقات[2]. وهي تدل أيضاً على بطلان دعوى القطيعة المعرفية المدعاة هنا، وأن (الحديث في حالة الشاطبي عن قطيعة ابستمولوجية هو حديث خرافة، أو هو ضرب من أدب الخيال العلمي)[3]. وليس فيما ذكر تنقصاً من مشروع الشاطبي أو تقليلاً من شأنه، (فإن أهمية مشروع الشاطبي تبدو واضحة من غير افتراض انفصال له عن مشروع "البيان")[4].

دفاعاً عن الشافعي في وجه محاولات التصفية:

ولا يحسن إطلاقاً السكوت والإغضاء عن ذلك الحط المشين من قدر العلم الإمام المطلبي صاحب الرسالة، الذي قال فيه العلامة أحمد شاكر وفي رسالته ما يبهر ويطرب:

(هذا الكتاب (الرسالة) للشافعيِّ.

وكفى الشافعيَّ مدحاً أنه الشافعيُّ.

---

(١) الموافقات ١/ ١٥٣.

(٢) يمكن الرجوع إلى مقدمة المحقق لكتاب الموافقات ص١٩، للوقوف على جملة من الموارد العامة للكتاب.

(٣) وحدة العقل العربي الإسلامي ٤٠٨.

(٤) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية ٤٣٧.

وكفى (الرسالةَ) تقريظاً أنها تأليف الشافعيِّ.

وكفاني فخراً أن أنشر بين الناس علم الشافعيِّ)[1].

ولست بصدد نقل فضائل هذا الإمام فقدره أجل من أن تختصر هنا، وهي مُدركةٌ إن شاء الله لعامة القراء، والوقوف عليها يسير جداً في مئات إن لم يكن آلاف الرسائل والكتب.

لكني سأقف مع تلك التهمة الظالمة لهذا الإمام الكبير، والناشئة عن سوء فهم عميقٍ لتراثه رحمه الله أو انحراف شديد على شخصه ومنهاجه، بادعاء أنه مع جموده وانغلاقه، تسبب في انغلاق الخطاب الشرعي لقرونٍ، وذلك بسبب ما أصله من مواقف علمية صلبة حيال جملةٍ من المسائل المنهجية الأصيلة كـ:

- التأكيد على مرجعية الوحي (كتاباً وسنة) والإجماع والقياس.

- وضرورة ضبط العربية لفهم الوحي.

- وموقفه من مسائل الاستحسان والمصلحة المرسلة وغيرها من مباحث أصولية.

تسبب في انحياز الخطاب الأصولي والفقهي بعيداً عن الرؤية المقاصدية حتى جاء الشاطبي بعد ذلك بقرون فدشن المرحلة الأصولية المقاصدية، والتي تبين بالمسرد التاريخي المسبق، وواقع تراث الشاطبي أنه وهمٌ كبيرٌ، بل حديث خرافة.

أما تأكيد الشافعي على مرجعية الوحي والإجماع والقياس فنِعم ما قرر، وأرجو أن يكون في ثنايا هذا البحث ما يؤصل لهذا المبدأ الجليل تحت عنوان تعظيم الوحي والانقياد والخضوع والتسليم له، وتعظيم السلف وغير ذلك.

---

(١) الرسالة ٥.

وأتوقف هنا مع قضيةٍ قد تكون معاملاً رئيسياً في حالة سوء الظن في الموقف المقاصدي للإمام الشافعي وهو موقفه من قضيتي (الاستحسان) و(المصلحة المرسلة) باعتبار أن موقفه الرافض لهما موهمٌ حالةً من الانغلاق والرفض للرؤية المقاصدية أو على الأقل مقلل من قدرها إلى حد كبير. وهذا الموقف ناشئ من عدم التحرير الدقيق للمصطلحات والمفاهيم أعني هنا مصطلحي (الاستحسان) و(الاستصلاح=اعتبار المصلحة المرسلة) وما يندرج تحتهما من مفاهيم، والمورد الذي تناوله الإمام الشافعي بالذم.

نعم قال الشافعي رحمه الله تعالى:

(من استحسن فقد شرع)[1].

وقال:

(القول بالاستحسان باطل)[2].

بل ألف رسالةً مفردة في هذا الشأن بعنوان (إبطال الاستحسان)[3].

فما مراد الشافعي بالاستحسان الذي ذمه، وألف في إبطاله؟

أحسن أبو حامد الغزالي حين قال في بدايات معالجة مبحث الاستحسان في المستصفى:

(ورد الشيء قبل فهمه محال فلا بد أولاً من فهم الاستحسان)[4].

---

(١) المستصفى ١/ ٤٠٩.
(٢) البحر المحيط ٤/ ٣٨٦.
(٣) الأم ٧/ ٢٩٣.
(٤) المستصفى ١/ ٤٠٩.

وذلك أن للاستحسان جملةً من المفاهيم المتنوعة المختلفة والتي أوصلها بعضهم إلى سبعة مفاهيم[١]، والكشف عما يندرج تحت لفظة الاستحسان من مفاهيم أصولية سيحرر لنا موضع المنازعة الدقيق -إن كان- في الأخذ به أو رده بوصفه دليلاً من الأدلة المعتمدة في الاستدلال، ولذا قال الآمدي في بداية دراسته للاستحسان:

(ولا بد قبل النظر في الحجاج من تلخيص محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والإثبات على محز واحد)[٢].

فلنجعل من موارد ذكر الاستحسان في كلام الإمام الشافعي نفسه كاشفاً عن مراده منها:

بوب الإمام الشافعي في كتابه الرسالة باباً بعنوان (الاستحسان):

جاء فيه:

(فهل تجيز أنت أن يقول الرجل أستحسن بغير قياس؟

فقلت: لا يجوز هذا عندي -والله أعلم- لأحدٍ، وإنما كان لأهل العلم أن يقولوا دون غيرهم، لأن يقولوا في الخبر باتباعه فيما ليس فيه الخبر بالقياس على الخبر، ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان. وإن القول بغير خبرٍ ولا قياسٍ لَغَيْرُ جائزٍ، بما ذكرت من كتاب الله وسنة رسوله، ولا في القياس)[٣].

---

(١) انظر مثلاً البحر المحيط ٤/ ٣٩٠.
(٢) الإحكام ٤/ ١٦٢.
(٣) الرسالة ٥٠٤.

فالشافعي يتحدث هنا عن الاستحسان الخالي من أي دليل، فيرى حرمته وعدم جوازه، وأنه واجب على الحاكم والمفتي أن لا يقول في الشريعة إلا بدليل، يقول موضحاً هذه القضية بشكل أكبر:

(فقال: أما الكتاب والسنة فيدلان على ذلك؛ لأنه إذا أمر النبي ﷺ بالاجتهاد، فالاجتهاد أبداً لا يكون إلا على طلب شيء، وطلب الشيء لا يكون إلا بدلائل، والدلائل هي القياس، قال: فأين القياس مع الدلائل على ما وصفت؟

قلت: ألا ترى أن أهل العلم إذا أصاب رجلٌ لرجلٍ عبداً لم يقولوا لرجل: أقم عبداً ولا أمةً[1] إلا وهو خابر[2] بالسوق لِيُقِيمَ بمعنيين: بما يخبركم ثمن مثله في يومه، ولا يكون ذلك إلا بأن يعتبر عليه بغيره فيقيسه عليه، ولا يقال لصاحب سلعةٍ: أقم إلا وهو خابر. ولا يجوز أن يقال لفقيهٍ عدلٍ غير عالمٍ بقيم الرقيق: أقم هذا العبد ولا هذه الأمة ولا إجارة هذا العامل، لأنه إذا أقامه على غير مثالٍ بدلالةٍ على قيمته كان متعسفاً. فإذا كان هذا هكذا فيما تقل قيمته من المال ويَيْسُرُ الخطأ فيه على المُقام له والمُقام عليه: كان حلالُ الله وحرامه أولى أن لا يقال فيهما بالتعسف والاستحسان. وإنما الاستحسان تلذذ. ولا يقول فيه إلا عالم بالأخبار عاقل للتشبيه عليها. وإذا كان هذا هكذا كان على العالم أن لا يقول إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر اللازم بالقياس بالدلائل على الصواب، حتى يكون صاحب العلم أبداً متبعاً خبراً وطالبَ الخبرِ بالقياس، كما يكون متبعَ البيتِ بالعيان، وطالباً قصده بالاستدلال بالأعلام مجتهداً، ولو قال بلا خبر لازمٍ ولا قياس كان أقرب

---

(١) أي قدر ثمن العبد أو الأمة من التقويم.

(٢) أي الخبير.

من الإثم من الذي قال وهو غير عالم، وكان القول لغير أهل العلم جائزاً. ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علمٍ مضى قبله، وجهة العلم بعد الكتاب والسنة والإجماع والآثار وما وصفت من القياس عليها)[1].

فمقصود الشافعي كما هو بين نقد الاستحسان المجرد عن الدليل، ولذا قال في سياق إبطال الاستحسان ممثلاً بمسألة تولية الوجه للقبلة بالدلائل:

(وكان معقولاً عن الله عز وجل أنه إنما يأمرهم بتولية وجوههم شطره بطلب الدَّلائل عليه، لا بما استحسنوا، ولا بما سنح في قلوبهم، ولا خطر على أوهامهم بلا دلالةٍ جعلها الله لهم)[2].

ويقول كاشفاً بشكل دقيق عن موضع نقده للاستحسان:

(ومن قال: أستحسن لا عن أمر الله، ولا عن أمر رسوله ﷺ، فلم يقبل عن الله، ولا عن رسوله ما قال، ولم يطلب ما قال بحكم الله، ولا بحكم رسوله، وكان الخطأ في قول من قال هذا بيناً بأنه قد قال: أقول وأعمل بما لم أومر به ولم أنه عنه، وبلا مثالٍ على ما أمرت به ونهيت عنه، وقد قضى الله بخلاف ما قال فلم يترك أحداً إلا متعبداً)[3].

وخلاصة الأمر عند الشافعي ما قاله في رسالته (إبطال الاستحسان):

(لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن يحكم ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم، وذلك الكتاب ثم السنة أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه

---

(١) الرسالة ٥٠٥، وانظر مثلاً أوضح (كتاب إبطال الاستحسان) الأم ٧/ ٣٠١.
(٢) الأم ٧/ ٢٩٩.
(٣) الأم ٧/ ٣٠٠.

أو قياسٌ على بعض هذا، ولا يجوز له أن يحكم ولا يفتي بالاستحسان إذ لم يكن الاستحسان واجباً، ولا في واحدٍ من هذه المعاني)[1].

فكلام الإمام بيّنٌ وصريحٌ وواضحٌ أنه ينتقد الاستحسان إذا تجرد من الدليل مطلقاً ويراه محض تلذذ وتشهي بل حكم بالهوى المجرد، وهو الصادق رحمه الله في نقده المصيب في تبيين خطئه. ومما يكشف هذا بشكل صريحٍ جداً قوله في معرض نقده للاستحسان:

(ومن استجاز أن يحكم أو يُفتي بلا خبرٍ لازمٍ ولا قياسٍ عليه كان محجوجاً بأن معنى قوله: أفعل ما هويتُ وإن لم أومر به)[2].

فمن الواضح تماماً أن نقد الشافعي للاستحسان إنما يتناول هذا الاستحسان الخالي من كل دليل شرعي، والذي يصدر في حقيقته من الرأي المحض لا عن نظر اجتهادي مقبول.

وهو موقفٌ لا إشكال فيه علمياً ولا يوجد -على الصحيح- عالمٌ معتبرٌ يقول به، بل هو محل للذم والتخطئة من الجميع. فحين يقول إمام كبير كمالك بن أنس رحمه الله:

(الاستحسان تسعة أعشار العلم).

فلا يقصد إطلاقاً هذا اللون المذموم من الاستحسان، وإنما مراده منها معنىً آخر مختلف تماماً، يقول الباجي كاشفاً عن هذا المعنى:

(ذكر محمد خويز منداذ من أصحابنا أن معنى الاستحسان الذي ذهب إليه

---

(١) الأم ٧/ ٢٩٨.
(٢) الأم ٧/ ٣٠١.

أصحاب مالك -رحمه الله- القول بأقوى الدليلين مثل تخصيص بيع العرايا من بيع الرطب بالتمر للسنة الواردة في ذلك، وتخصيص الرعاف دون القيء بالبناء للسنة الواردة في ذلك. وذلك أنه لو لم ترد سنة بالبناء في الرعاف لكان في حكم القيء في ألا يصح البناء؛ لأن القياس يقتضي تتابع الصلاة، فإذا وردت السنة بالرخصة بترك التتابع في بعض المواضع صرنا إليها وأبقينا الباقي على أصل القياس. وهذا الذي ذهب إليه هو الدليل وإن كان يسميه استحساناً على سبيل المواضعة)[1].

يؤكد هذا أنه عقب هذا التقرير بين خطأ الاحتجاج بالاستحسان إذا لم يكن عن دليل، وأنه حكم بما تشتهيه النفس وتميل إليه وتهواه. وهو باطل بإجماع الأمة قبل حدوث القائل بهذا القول[2].

ويؤكد ما سبق بشكل أكبر وأوضح أن الحنفية وهم أشهر من تداول مفردة الاستحسان في التقرير الأصولي والفقهي لا يريدون به هذا المعنى الباطل، وقد صرح أعلامهم بهذا مبينين في خضم ذلك أن الاستحسان عندهم ناشئ في الحقيقة عن نظر شرعي في الأدلة، يقول الإمام السرخسي مثلاً مبيناً معنى الاستحسان في اللسان الفقهي:

(وهو في لسان الفقهاء نوعان:

- العمل بالاجتهاد، وغالب الرأي في تقدير ما جعله الشرع موكولاً إلى آرائنا نحو المتعة المذكورة في قوله تعالى: ﴿مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾. أوجب ذلك بحسب اليسار والعسرة وشرط أن يكون بالمعروف، فعرفنا أن

(١) إحاكم الفصول ٢/ ٦٩٣.
(٢) انظر إحكام الفصول ٦٩٤.

المراد ما يعرف استحسانه بغالب الرأي.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾، ولا يظن بأحد من الفقهاء أنه يخالف هذا النوع من الاستحسان.

- والنوع الآخر هو الدليل الذي يكون معارضاً للقياس الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل إنعام التأمل فيه، وبعد إنعام التأمل في حكم الحادثة وأشباهها من الأصول يظهر أن الدليل الذي عارضه فوقه في القوة، فإن العمل به هو الواجب، فسموا ذلك استحساناً للتمييز بين هذا النوع من الدليل وبين الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل التأمل على معنى أنه يمال بالحكم عن ذلك الظاهر لكونه مستحسناً لقوة دليله»[1]، إلى أن قال: «فكذلك استعمال علمائنا عبارة القياس والاستحسان للتمييز بين الدليلين المتعارضين، وتخصيص أحدهما بالاستحسان لكون العمل به مستحسناً، ولكونه مائلاً عن سنن القياس الظاهر»[2].

بل قال كاشفاً أن لا خلاف حقيقةً بين التصور الحنفي لمبحث الاستحسان وتصور الإمام الشافعي فقال:

«استحسان العمل بأقوى الدليلين لا يكون من اتباع الهوى وشهوة النفس في شيء. وقد قال الشافعي في نظائر هذا: أستحب ذلك»[3].

وصدق رحمه الله، وهذا دليلٌ إضافيٌّ مؤكد أن مورد ذم الشافعي على صورة معينة من الاستحسان (على خلاف الدليل أو بلا دليل)، أما الاستحسان بالعدول عن

---

(١) أصول السرخسي ٢/ ٢٠٠.
(٢) أصول السرخسي ٢/ ٢٠١.
(٣) أصول السرخسي ٢/ ٢٠١.

حكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص أو مخالفة القياس لما هو أقوى منه أو ترجيح أقوى الدليلين فليس مورداً للذم عند الشافعي بل هو واقعٌ منه رحمه الله وبلفظ الاستحسان، يقول الآمدي:

(وقد نقل عن الشافعي أنه قال: أستحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهماً، وأستحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام، وأستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة، وقال في السارق إذا أخرج يده اليسرى بدل اليمنى فقطعت القياس أن تقطع يمناه والاستحسان أن لا تقطع)[1].

يقول الزركشي:

(قال ابن القاص: لم يقل الشافعي بالاستحسان إلا في ثلاثة مواضع، قال: وأستحسن في المتعة أن تقدر ثلاثين درهمًا، وقال: رأيت بعض الحكام يحلف على المصحف وذلك حسنٌ، وقال في مدة الشفعة: وأستحسن ثلاثة أيام. وقال الخفاف في الخصال: قال الشافعي بالاستحسان في ستة مواضع، فذكر هذه الثلاثة، وزاد قوله في باب الصداق: من أعطاها بالخلوة فذاك ضربٌ من الاستحسان -يعني قوله القديم- وكذلك في الشهادات كتب قاضٍ إلى قاضٍ ذلك استحسانٌ، ومراسيل سعيدٍ حسنٌ. وقد أجاب الأصحاب منهم الإصطخري وابن القاص والقفال والسنجي والماوردي والروياني وغيرهم أن الشافعي إنما استحسن ذلك بدليلٍ يدل عليه وهو الاستحسان حجةٌ أي أنه

---

(١) الإحكام ٤/ ١٦٢. وقد نبه الشيخ علي الضويحي إلى بعض الإحالات من كتاب الأم بوصفها دلائل على ورود معنى الاستحسان من الإمام الشافعي وذلك في شرحه للروضة (فتح الولي الناصر بشرح روضة الناظر) ٣/ ٢٦١، وهي كالتالي: ١/ ٥٤، ١٠٥، ١٠٧، ١٣٦، ١٦١، وكذلك ٧/ ٢٢٦، ٢٧٨، ٤٣٥.

حسنٌ لأن كل ما ثبتت حجته كان حسناً)[1].

فالخلاف إذن لفظي هنا[2]، فما تناوله الشافعي بالذم من صور الاستحسان مذموم عند الجميع، وما تناوله أهل العلم بالمدح من صوره (العمل بأقوى الدليل) هو مستحسن عند الجميع[3] ومنهم الشافعي. وصدق من قال:

---

(١) البحر المحيط ٤/ ٣٩٤.

(٢) وثمة معانٍ وفروع مندرجة تحت باب الاستحسان قد تكون محل خلاف بطبيعة الحال، فمثلاً تفسير الاستحسان بأنه دليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته فلا يقدر أن يعبر عنه، مما تباينت فيه آراء العلماء، قال الزركشي مبيناً الاتجاهات من هذه الصورة (البحر المحيط ٤/ ٣٩٢): (قال الغزالي رحمه الله: وهذا هوس بينٌ لأن ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدري هو وهمٌ أو تحقيقٌ، ورد عليه القرطبي بأن ما يحصل في النفس من مجموع قرائن الأقوال من علم أو ظن لا يتأتى عن دليله عبارةٌ مطابقةٌ له ثم لا يلزم من الاختلال بالعبارة الإخلال بالمعبر عنه فإنّ تصحيح المعاني بالعلم اليقيني لا بالنطق اللفظي قال ويظهر لي أن هذا أشبه ما يفسر به الاستحسان قلت وعلى هذا ينبغي أن يتمسك به المجتهد فيما غلب على ظنه أما المناظر فلا يسمع منه بل لا بد من بيانه ليظهر خطؤه من صوابه وقال الخوارزمي في الكافي ينبغي أن يكون هذا هو محل الخلاف ولا ينبغي أن يكون حجةً إذ لا شاهد له).

وقال ابن تيمية (جامع الرسائل ٤/ ٣٩٤): (فإذا كانت الأمور الكونية قد تنكشف للعبد المؤمن يقيناً أو ظناً، فالأمور الدينية كذلك بطريق الأولى، فإنه إلى كشفها أحوج لكن هذا في الغالب لا بد أن يكون كشفاً بدليل وقد يكون بدليل ينقدح في قلب المؤمن ولا يمكنه التعبير عنه وهذا أحد ما فسر به معنى "الاستحسان". وقد قال من طعن في ذلك - كأبي حامد وأبي محمد -: ما لا يعبر عنه فهو هوس، وليس كذلك؛ فإنه ليس كل أحد يمكنه إبانة المعاني القائمة بقلبه، وكثير من الناس يبينها بياناً ناقصاً).

ومن المهم هنا ملاحظة أنه وعلى تقدير تفسير الاستحسان بما ذكر هنا فإنه لا يعكر على التأصيلات المذكورة بأعلاه وذلك أن هذه الصورة مشتملة على دليل يعجز المجتهد عن الإبانة عنه، أما الاستحسان بلا دليل أصلاً فهو ممنوع بالاتفاق.

(٣) يستثنى منهم بطبيعة الحال الظاهرية إذ هم لا يقبلون القياس أصلاً فضلاً عن الاستحسان ولابن حزم مبحث في إبطال الاستحسان في كتابه الإحكام.

(واعلم أنه إذا حرر المراد بالاستحسان زال التشنيع، وأبو حنيفة بريء إلى الله من إثبات حكمٍ بلا حجةٍ)[1].

---

(١) البحر المحيط ٤/ ٣٨٧، وقد التبس عليّ قائله لأن سياقه يوهم أنه من كلام الزركشي، لكني وجدت كلاماً سابقاً ولاحقاً للزركشي يتضمن نسبة هذا المعنى المذموم لأبي حنيفة، بل يجعل متكأه في هذه النسبة الشافعي نفسه، فمما قاله الزركشي في معرض ذكره للأقوال المختلفة في مفهوم الاستحسان:

(السابع: أنه مما يستحسنه المجتهد، برأي نفسه وحديثه من غير دليل، وهذا هو ظاهر لفظ الاستحسان، وهو الذي حكاه الشافعي عن أبي حنيفة كما قال القاضي أبو الطيب في تعليقه، قال: وأنكره أصحاب أبي حنيفة. وقال الشيخ الشيرازي: إنه الذي يصح عنه، وإليه أشار الشافعي بقوله: من استحسن فقد شرع. وهذا مردودٌ لأنه قولٌ في الشريعة بمجرد التشهي، ومخالفٌ لقوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾، لكن الحنفية ينكرون هذا التفسير لما فيه من الشناعة. قلت: وهو الصواب في النقل عن أبي حنيفة، وقد صنف الشافعي كتاباً في الأم في الرد على أبي حنيفة في الاستحسان، وقال من جملته، قال أبو حنيفة: لما رد خيار المجلس بين المتبايعين أرأيت لو كانا في سفينة. فترك الحديث الصحيح بهذا التخمين، وقال: في مسألة شهود الزوايا القياس أنهم قذفةٌ يحدون، وترد شهادتهم، لكن استحسن قبولها ورجم المشهود عليه، قال الشافعي رحمه الله تعالى: وأي استحسانٍ في قتل مسلمين، وقال في الزوجين: إذا تقاذفا قال لها: يا زانية، فقالت: بل أنت زانٍ، لا حد ولا لعان؛ لأني أستقبح أن ألاعن بينهما ثم أحدها، قال الشافعي: وأقبح منه تعليل حكم الله عليهما انتهى وهذا صريحٌ في أن الشافعي فهم عن أبي حنيفة أن مراده بالاستحسان هذا فلا وجه لإنكار أصحابه ذلك) [البحر المحيط ٤/ ٣٩٢].

وقد فهم بعض الحنفية هذا أيضاً، وأن الشافعي يعتقد في أبي حنيفة أنه قد يستحسن استحساناً مجرداً عن الدليل، وإن كانوا يعتقدون براءة إمامهم من الوقوع في هذا المزلق، فقد قال علاء الدين البخاري: (ونقل عن الشافعي أيضاً أنه بالغ في إنكار الاستحسان، وقال: من استحسن فقد شرع، وكل ذلك طعن من غير روية، وقدح من غير وقوف على المراد، فأبو حنيفة رحمه الله أجل قدراً، وأشد ورعاً من أن يقول في الدين بالتشهي أو عمل بما استحسنه من دليل قام عليه شرعاً) [كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي ٤/ ٤].

وهنا مسألتان جديرتان بالتحرير:

- الأولى: تحرير مذهب أبي حنيفة من هذا القول.
- والثانية: تحرير قول الشافعي في تحقيق هذه النسبة إلى أبي حنيفة. =

=ولست بصدد تحرير قول أبي حنيفة في الاستحسان بالرأي المجرد -وإن كنت ميالاً إلى براءته من هذا القول-، ولا قول الشافعي في هذه النسبة، فقد نسب غيره إلى أبي حنيفة شيئاً من هذا الجنس وغيره كالتوسع في الرأي حتى نُسب إلى شيء من الرأي المذموم والاستحسان المجرد عن الدليل هو في حقيقته لون من ألوان الرأي المذموم. وما من شك أن هاتين المسألتين جديرتان حقاً بالبحث والتحرير، ولكن ليس هنا، إذ ما وقع من بحث في مفهوم الاستحسان عند الشافعي أصلاً لا يخلو من قدر من الاستطراد، فالذي جر إليه هو إثبات أن لا قطيعة معرفية بين الشاطبي والشافعي، وأن حالة التمجيد للشاطبي في مقابل الحط على الشافعي غير مبررة إطلاقاً، وأن الشافعي أجل قدراً من أن يظن به عدم اعتبار جانب المقاصد والمصالح، فما نحن فيه هنا هو فرع عن فرع عن فرع في تحرير مشكلة المقاصدية وأثرها في هدر النصوص الشرعية.

ومع ذلك فسأذكر هنا أمراً له صلةٌ بحقيقة قول أبي حنيفة محل النقد، ومحل نقد الشافعي له -إن كان-؛ لأنه يفتح أفقاً جداً في تحرير مبحث الاستحسان برمته. فقد ذهب ابن تيمية رحمه الله إلى تقرير آخر مختلف تماماً في تحرير مفهوم الاستحسان وتحديد موضع الخلاف بين القائلين به والرادين له، وذلك في رسالة خصصها بموضوع الاستحسان بعنوان (قاعدة في الاستحسان).

فقد ذهب رحمه الله إلى أن الاستحسان إنما هو تخصيص العلة، فقال: (فَسَّر غيرُ واحدٍ الاستحسانَ بتخصيص العلّة، كما ذكر ذلك أبو الحسين البصري والرازي وغيرهما، وكذلك هو، فإن غاية الاستحسان- الذي يقال فيه: إنه يخالف القياس حقيقة- تخصيص العلة) [جامع المسائل ٢/ ١٧٨]. وجعل هذا الموضع هو محل التنازع بين الفقهاء، فقال: (فهذا هو الاستحسان الذي تنوزعَ فيه، فكثير من الفقهاء يقول به، كأصحاب أبي حنيفةَ وكثير من أصحاب أحمدَ وغيرهم) [جامع المسائل ٢/ ١٩١]. ثم جعل إنكار الشافعي رحمه الله للاستحسان متوجهاً إلى هذا، فقال: (وهذا هو الذي كان يُنكِرُه كثيراً الشافعي وأحمد وغيرهما على من يفعله من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم) [جامع المسائل ٢/ ١٨٧]. وأثر المسألة يتجلى في قضيتين أساسيتين الأولى:

- هل يمكن القياس على صور الاستحسان المعدول بها عن سنن القياس؟

والثانية: - هل بالإمكان العدول عن القياس الصحيح؟

فالذي قرره ابن تيمية وهو مذهب الجمهور وهو الصحيح أن صور الاستحسان متى ما عدل بها عن سنن القياس فإنما هو لقيام الفارق الموجب لعدم القياس، فالقياس عليها فيما كان مثلها في العلة جائز، وأن هذه الصورة متى ثبتت فهي أصل قائمٌ بذاته، وهي - ومن ثم - موضع صحيح للقياس عليه، فالاستحسان لأجل الفارق بين صورة الاستحسان وغيرها صحيح وهو تخصيص للعلة بالفارق المؤثر، بخلاف تخصيص العلة من غير فارق مؤثر، فإن عدم وجود الفارق المؤثر موجب لطرد القياس. =

وقال الشاطبي:

(وعرفه ابن رشد فقال الاستحسان -الذي يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس- هو أن يكون طرحاً لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع.

= ومنه تعلم جواب السؤال الثاني أنه متى ما عدل عن القياس لموجب الدليل، فالدليل دل على قيام الفارق في الصورة المعدول إليها الموجب لعدم دخولها تحت القياس أصلاً، وعليه فمتى ما كان القياس في الأصل صحيحاً لم يصح العدول عنه، ومتى ما عدل عنه دل على أن صورة الاستحسان خارجة أصلاً عن مورد القياس ولو قدر وجود الشبه الموهم للقياس فإن خروجها دال على أن هذا الشبه ليس هو مناط الحكم الموجب لإدخالها في القياس، ومن ثم فليس ثمة في أحكام الشريعة ما هو مخالف لموجب القياس الصحيح، أو أن العلة الشرعية الصحيحة يمكن أن تخص بلا فارق شرعي من فوات شرط أو وجود مانع. فإن الشريعة ليس فيها تناقض أصلاً، ولا يمكن أن تفرق بين المتماثلات أو تسوي بين المختلفات، وقد توسع ابن تيمية فذكر جملة من المسائل التي قيل فيها أن الشريعة أقرت فيها أحكاماً على خلاف القياس، فبين أن القياس إما أن يكون فاسداً أو إخراج تلك الصور عن موجب القياس هو الفاسد، وقد تابع ابن القيم شيخه في هذا وأشبع الكلام في هذه المسألة في كتابه إعلام الموقعين، وفي الجملة ففي رسالة ابن تيمية (قاعدة في الاستحسان) تحقيقات في غاية الأهمية فلتراجع في (جامع المسائل لابن تيمية ٢/ ١١٧). ومما أنبه إليه أنه وإن قال كثير من الحنفية وغيرهم بتخصيص العلة فالمسألة محل خلاف في الوسط الحنفي حتى قال السرخسي رحمه الله: (وزعم بعض أصحابنا أن التخصيص في العلل الشرعية جائز وأنه غير مخالف لطريق السلف ولا لمذهب أهل السنة، وذلك خطأ عظيم من قائله، فإن مذهب من هو مرضي من سلفنا أنه لا يجوز التخصيص في العلل الشرعية، ومن جوز ذلك فهو مخالف لأهل السنة، مائل إلى أقاويل المعتزلة في أصولهم) [أصول السرخسي ٢/ ٢٠٨] وقوله: (مذهب من هو مرضي من سلفنا) يفتح النافذة إلى ضرورة تحرير موقف الإمام أبي حنيفة في هذه المسألة. وبكل حال فما وقع هنا استطراد زائدٌ أحوج إليه تبيان مقصود الإمام الشافعي في ذم الاستحسان، ومع الإقرار بأن ما ذكره ابن تيمية مورد صحيح لهذا الذم، ولكن جعله المورد الأساس للذم غير ظاهر، إذ ما نقل عن الشافعي رحمه الله نفسه دالٌ على أن مورد الذم أساساً في الاستحسان المجرد عن الدليل وهو ما فهمه كثيرون وفي نقل الزركشي وعلاء الدين البخاري في بدء هذه الحاشية تبيان، مع ملاحظة مهمة أن مفهوم الاستحسان المذموم قد يرد في كلام ابن تيمية على الوجه المشهور كقوله مثلاً في الصارم المسلول ٣٣١: (ولا يجوز إثبات الأحكام بمجرد الاستحسان والاستصلاح فإن ذلك شرع للدين بالرأي وذلك حرام) والله أعلم.

وهذه تعريفات قريب بعضها من بعض، وإذا كان هذا معناه عن مالك وأبي حنيفة فليس بخارج عن الأدلة البتة؛ لأن الأدلة يقيد بعضها ويخصص بعضها بعضاً كما في الأدلة السنية مع القرآنية، ولا يرد الشافعي مثل هذا أصلاً)[1].

(وقال ابن السمعاني: إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهيه من غير دليلٍ فهو باطلٌ، ولا أحد يقول به... ثم نبه ابن السمعاني على أن الخلاف بيننا وبينهم لفظي فإن تفسير الاستحسان بما يشنع عليهم لا يقولون به، والذي يقولون به إنه العدول في الحكم من دليلٍ إلى دليلٍ هو أقوى منه فهذا مما لم ينكره، لكن هذا الاسم لا نعرفه اسماً لما يقال به بمثل هذا الدليل وقريبٌ منه قول القفال إن كان المراد بالاستحسان ما دل عليه الأصول لمعانيها فهو حسنٌ لقيام الحجة له وتحسين الدلائل فهذا لا ننكره ونقول به وإن كان ما يقبح في الوهم من استقباح الشيء واستحسانه بحجةٍ دلت عليه من أصلٍ ونظيرٍ فهو محظورٌ والقول به غير سائغٍ)[2].

ما سبق وإن كان نوعاً من الاستطراد لكنه يكشف عن شيء من التقارب في منهجية التفكير الفقهي عند الشافعي وغيره من العلماء في التعاطي مع مسألة الاستحسان، وأن الأمر ليس كما يتصور الخطاب الحداثي خطاب فقهي واسعٌ جداً في مقابل خطاب ضيق، بل ما يتوهمه الحداثيون خطاباً واسعاً هو في حقيقته أضيق مما يتصورون، والعكس بالعكس ما يظنونه خطاباً ضيقاً هو أوسع مما يتوهمون،

(١) الاعتصام ٢/ ١٣٩.
(٢) البحر المحيط ٤/ ٣٨٨.

وهذه نتيجةٌ للقراءة السطحية الساذجة لبعض المقولات دون النظر إلى عمق النظرية والممارسة.

وما قيل في الاستحسان وموقف الشافعي منه يمكن قوله في موقفه من الاستصلاح وأن ثمة تفاصيل في هذا الموقف قد تكون غير منظورة، لكني لن أستطرد في ذكرها فيكفي ما وقع من استطراد سابق حول الاستحسان[1]، ولكن مما يجب أن يكون واضحاً تماماً أن الشافعي كغيره من أئمة الإسلام يُراعي بلا شكٍّ مبدأ المصلحة والمفسدة، ولهما حظ ونصيب من تفكيره الفقهي، وأنه من الظلم الشديد فرض حالة من القطيعة بين فقه الشافعي وهذه الأصول المقاصدية، وقد نقل الجويني عن الشافعي نقلاً مهماً في هذا الباب قال فيه:

(ذكر الشافعي في الرسالة ترتيباً حسناً، فقال: إذا وقعت واقعة فأحوج المجتهد إلى طلب الحكم فيها فينظر أولاً في نصوص الكتاب، فإن وجد مسلكاً دالاً على الحكم فهو المراد، وإن أعوزه انحدر إلى نصوص الأخبار المتواترة، فإن وجده وإلا انحط إلى نصوص أخبار الآحاد، فإن عثر على مغزاه، وإلا انعطف على ظواهر الكتاب، فإن وجد ظاهراً لم يعمل بموجبه حتى يبحث عن المخصصات، فإن لاح له مخصصٌ ترك العمل بفحوى الظاهر، وإن لم يتبين مخصص طرد العمل بمقتضاه، ثم إن لم يجد في الكتاب ظاهراً نزل عنه إلى ظواهر الأخبار المتواترة مع انتفاء المختص ثم إلى أخبار الآحاد، فإن عدم

---

(١) ثم إن الاستحسان والاستصلاح بينهما تقارب وتشابه، يقول ابن تيمية: (والقول بالمصالح المرسلة يشرع من الدين ما لم يأذن به الله غالبًا. وهي تشبه من بعض الوجوه مسألة الاستحسان والتحسين العقلي والرأي ونحو ذلك. فإن الاستحسان طلب الحسن والأحسن كالاستخراج وهو رؤية الشيء حسنًا كما أن الاستقباح رؤيته قبيحًا والحسن هو المصلحة فالاستحسان والاستصلاح متقاربان) مجموع الفتاوى ١١/ ٣٤٤.

المطلوب في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعد ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة)[1].

وقد تتابع جمعٌ من المحققين على الإقرار بأن الكل قائلٌ وعاملٌ عند المحاققة بالمصالح المرسلة، إما تحت عناوين أخرى، أو في بعض المجالات دون بعض، أو بتوسع وضيق، أو مع اختلاف في بعض فروع الاستصلاح.

قال القرافي المالكي رحمه الله كاشفاً عن التوافق الكبير حيال (المصلحة المرسلة) في الممارسة الفقهية العملية عند رواد المذاهب:

(وأما المصلحة المرسلة فغيرنا يصرِّح بإنكارها، ولكنهم عند التفريع نجدهم يعلِّلون بمطلق المصلحة، ولا يطالبون أنفسهم عند الفروق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار، بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة)[2].

---

(١) البرهان ٢/ ٨٧٤. وهذا النص ليس فيما أيدينا من كتاب الرسالة، ولا يستنكر أن يكون الجويني قد اطلع على هذا الكلام في نسخة لم تبلغنا، وقد وجدت الأئمة ينقلون عن الرسالة أحياناً أموراً ليست موجودةً فيما طبع منها بما يؤكد أن ثمة نسخاً من الرسالة مفقودة أو لا زالت في عالم المخطوطات، فهذا ابن تيمية رحمه الله يقول: (وما أحسن ما قال الشافعي رحمه الله في رسالته: هم فوقنا في كل علم وعقل ودين وفضل، وكل سبب ينال به علم أو يدرك به هدى، ورأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا) [الفتاوى ٤/ ١٥٧] وقد تتبعت هذه الجملة في الرسالة فلم أقف عليها. ومن الطرائف أني اقتنيت لأجل معرفة شأن هذا النقل عن الشافعي والذي ذكره الجويني في البرهان واحداً من شروح البرهان وهو شرح الأبياري المسمى (التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه) في أربع مجلدات كبار، ما اشتريته إلا لمعرفة المزيد حول نسبة هذا النقل، فإذا به في كتاب الاجتهاد الملحق بآخر كتاب البرهان، وإذا الشارح اقتصر على شرح البرهان دون هذا الملحق، فما علق عليه بشيء، والحمد لله على كل حال، وما أنا بالذي يتحسر باقتناء كتاب، فلئن فاتني الانتفاع به في هذا الموضع، فأرجو أن أنتفع به في وقت قريب.

(٢) شرح تنقيح الفصول ٢/ ١٩٤.

وقال ابن دقيق العيد الشافعي أيضاً:

(نعم، الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال على غيرهما)[1].

وقال الطوفي الحنبلي:

(فقد أجمع العلماء - إلا من لا يعتد به من جامدي الظاهرية - على تعليل الأحكام بالمصالح ودرء المفاسد، وأشدهم في ذلك مالك، حيث قال بالمصالح المرسلة، وفي الحقيقة لم يختص بها، بل الجميع قائلون بها، غير أنه قال بها أكثر منهم)[2].

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي:

(والحق أن أهل المذاهب كلهم يعملون بالمصلحة المرسلة، وإن قرروا في أصولهم أنها غير حجة، كما أوضحه القرافي في التنقيح)[3].

وأرجو أن يكون فيما ذكر كفاية في إثبات أن الشافعي كغيره من أئمة الإسلام يرعون مسائل المصالح والمفاسد في مجالي التنظير والممارسة الفقهية، وأحسب أن استقراء هذا الجانب في فقه الشافعي سيكون بحثاً ماتعاً مفيداً، وسيكشف جوانب قد تكون مجهولةً من عبقرية هذا الإمام في المجال التنظير والممارسة الفقهية.

ما سبق مقصوده دفع قالة السوء التي بثها عددٌ لا بأس به من رموز الحداثة الفكرية في الوطن العربي، وهي مقولةٌ جديرةٌ بأن تكون باطلة بل هي تتضمن جنايةً على المشهد الأصولي عموماً وعلى أحد سادات هذا المشهد أعني الإمام الشافعي.

(١) البحر المحيط ٤/ ٣٧٧.
(٢) شرح الأربعين النووية ٣٦٣.
(٣) مذكرة أصول الفقه ٣٠٤.

الطريف أن هذا الظلم الكبير الواقع على الشافعي لم يعجب واحداً من كبار الحداثيين العرب (حسن حنفي) وذلك في مقال له بعنوان (علوم التأويل بين الخاصة والعامة: قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبو زيد) والمنشور في مجلة الاجتهاد العدد ٢٣، حيث وُفِّقَ (إلى إبراز عورات وحدود مثل هذا التعامل الإيديولوجي مع المشروع الأصولي عند الإمام الشافعي، خاصة كما مثله نصر حامد أبو زيد في كتيبه الإمام الشافعي والإيديولوجية الوسطية، وهي عورات ثابتها الأكبر طغيان الأيديولوجيا وافتقاد العلم والموضوعية. . . ونستطيع أن نقيم هذه المواقف السياسية الإسقاطية في هذا العمل لأبي زيد بما وصفه به حسن حنفي عند قوله عنه: إنه "كتاب حجاجي. . يتعامل مع الشافعي باعتباره خصماً. . يهدف المؤلف إلى إيقاع الشافعي في شر أعماله. لم يبق للشافعي بعد ذلك كله ميزة واحدة. . كل ما في الشافعي خطأ، فكره وحياته ووجوده، يا ليته مات قبل هذا وكان نسياً منسياً!. . لقد حمَّل المؤلف الشافعي أوزار التاريخ، الماضي والحاضر. . واكتشف أنه كله، من أوله إلى آخره، أخطاء في أخطاء! ")[1].

والحق أن هذا الموقف البعيد عن الموضوعية والعلمية في التعامل مع نتاج الشافعي ليس من مبتكرات مفكري الحداثة العرب بل هو مجرد موقف استنساخي رخيص لكتابات استشراقية مسبقة خصوصاً كتابات (جوزيف شاخت) و(روبير برانشفيك)، وهذا الموقف الاستنساخي شاهد من شواهد متعددة على حجم المديونية الهائلة

(١) (المعرفة والسلطية في التجربة الإسلامية. . قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة) لعبد المجيد الصغير ٢٧. وبمناسبة ذكر هذا الكتاب لعبد المجيد الصغير فإنني توهمت أول ما اشتريته أنه كتاب جديد مغاير لكتابه الآخر المتقدم والمعنون بـ(الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام. . قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة)، ولم يرتفع هذا الوهم باشتراك الكتابين في عنوانه الفرعي، فلما طالعت الكتاب وجدتهما واحداً، فلا أدري لما غيّر مؤلفه عنوان الكتاب؟

المتعلقة بذم مفكري الحداثة تجاه مدارس الاستشراق الغربية، وأن دعاوى التجديد والإبداع والاستقلال المعرفي التي يتغنى بها كثير من مفكري الحداثة لا تعدو أن تكون أكاذيب تفضحها حجم السرقات المحترمة والتي تنكشف بمجرد عقد المقارنة بين كثير من أطروحاتهم والأطروحات الاستشراقية التقليدية، وارجع إن شئت لنتائج البحث عند الفريقين في الموقف من القرآن الكريم، والسنة النبوية، والصحابة، والتراث العقدي والفقهي، والتاريخ الإسلامي، وإسقاطات التفسيرات المادية والسياسية، وجملة من المفاهيم الفكرية المحورية كالحرية والإنسانية والمدنية. . إلخ، وغير ذلك لتعلم ضخامة تلك الديون المعرفية، وحجم التقليد الواقع تحت ركام شعارات الإبداع والتجديد.

خلل معايير التقييم الحداثي:

ومن القضايا اللافتة للنظر ونحن نتحدث عن محاولات تقزيم تراث الشافعي في مقابل تمجيد تراث الشاطبي؛ أن التمجيد قد طال شخوصاً أخرى لا تتوافق مطلقاً مع طبيعة العقلية الحداثية وأن لها من الجرائم -وفق التقييم الحداثي طبعاً- ما للشافعي وزيادة، وإلا فما مبرر ما يبديه الجابري مثلاً لابن حزم أو لابن رشد أو لابن خلدون أو حتى لابن تومرت من تقدير وإجلال في مقابل ذاك الحط الشديد على الشافعي، فابن حزم رحمه الله ظاهري صرفٌ لا يرى بالقياس في المجال الفقهي، فمذهبه رحمه الله أشد ضيقاً من مذهب الشافعي بل من مذاهب عامة الفقهاء، وابن تومرت شخصية ظاهرية خرافية، وابن رشد لا يعدو أن يكون مقلداً لأرسطو، وحاشية عليه، وحالة فقهية تقليدية، هذه الحالة غير المتجانسة من الحط والتمجيد تعبر عن اختلال معياري هائل في أدوات التقييم في الذهنية الحداثية وأنها تستسهل التفريق بين المتماثلات، وإعطاء المختلفات حكماً واحداً.

الأكثر طرافةً دعوى الجابري أن جهود الشاطبي التجديدية إنما جاءت خطوةً في سبيل تحقيق مشروع ابن حزم وابن رشد، فيقول:

(ومن غير المحتمل أن يكون ابن خلدون قد اطلع على "موافقات" الشاطبي. إن كل الدلائل تؤكد أن أياً منهما لم يتأثر بصاحبه وإنما قد عملا، كل بمفرده، على تحقيق المشروع الحزمي الرشدي، كل في ميدانه)[1].

ويقول:

(ويأتي الشاطبي ليستلهم التطبيق الرشدي للخطوة المنهجية الحزمية ويدشن مقالاً جديداً تماماً في المنهج الأصولي)[2].

بل أكثر من ذلك، فالجابري يؤكد ليس فقط أن للشاطبي التفاتة لتشييد بناء المشروع الرشدي والحزمي، بل إن مشروع الشاطبي نفسه ليس إلا ثمرةً من ثمار مشروع ابن حزم، مؤكداً بذلك حالةً متطرفةً من الوصل المعرفي بين الشاطبي وابن حزم، فمشروع الشاطبي ثمرة لمشروع ابن حزم، وهو في الوقت ذاته عامل من عوامل تحقيق هذا المشروع في ميدانه الخاص، يقول الجابري:

(المشروع الذي سجل ابن حزم بطرحه لحظةً جديدةً في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، اللحظة التي بدأت تعطي ثمارها مع ابن رشد ثم مع الشاطبي وابن خلدون)[3].

وحاشا أن يكون لنا غرض في الانتقاص من إمام كابن حزم أو عبقرية كعبقريته رحمه الله، أو أن ندعي غيبة أي تأثير له رحمه الله في البناء المعرفي للشاطبي، لكن أليس من الطريف فعلاً فرض تلك القطيعة بين الشاطبي ومن سبقه من علماء الأصول،

(١) بنية العقل العربي ٥٤٨.
(٢) بنية العقل العربي ٥٣٩.
(٣) بنية العقل العربي ٥٤٨.

ثم فرض حالة من الوصل بينه وبين ابن حزم؟! بالله عليكم أليس أثر الشافعي أقرب وأكبر في مثل الشاطبي من ابن حزم؟! و(هل يمكن فهم حرف واحد مما خطه مؤلف "الموافقات" و"الاعتصام" بالاستمرارية مع المشروع الحزمي-الرشدي وبالقطيعة، في الآن نفسه، مع الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا بعده.

ببساطة واختصار معاً، نقول إن العكس هو الصحيح. فلم يقطع الشاطبي مع أحد كما قطع مع ابن حزم وابن رشد. ولم يصل الشاطبي مع أحد كما وصل مع الشافعي وكبار الأصوليين الذين جاؤوا من بعده كالجويني والغزالي، وهذا بتصريحه)[1].

وحتى تستبين من هذا الأمر ولا تستريب فيه تأمل في المشروع الحزمي فإنك واجد في طياته مضامين متعددة شديدة المناقضة لمشروع الشاطبي المقاصدي، فالمقاصدية أصلاً مؤسسة على مبدأ (تعليل الأحكام الشرعية) وهي التي تفتح المجال لإعمال القياس، كما تفتح المجال واسعاً لادعاء قصدية الأحكام، فما موقف الإمام ابن حزم من مبدأ التعليل؟

بوب رحمه الله في كتابه الإحكام (الباب التاسع والثلاثون في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين) جاء فيه:

(وقال أبو سليمان -أي داود الظاهري- وجميع أصحابه رضي الله عنهم:

لا يفعل الله شيئاً من الأحكام وغيرها لعلةٍ أصلاً بوجه من الوجوه، فإذا نص الله تعالى أو رسوله ﷺ على أن أمر كذا لسبب كذا، أو من أجل كذا، ولأن كان كذا أو لكذا، فإن ذلك كله ندري أنه جعله الله أسباباً لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها، ولا توجب تلك الأسباب شيئاً من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة. قال أبو محمد: وهذا هو ديننا

(١) وحدة العقل العربي الإسلامي ٣٢٠.

الذي ندين به، وندعو عباد الله تعالى إليه، ونقطع على أنه الحق عند الله تعالى)[1].

وقال أيضاً:

(فصح أن القياس وتعليل الأحكام دين إبليس، وأنه مخالف لدين الله تعالى، نعم ولرضاه، ونحن نبرأ إلى الله تعالى من القياس في الدين، ومن إثبات علة لشيء من الشريعة، وبالله تعالى التوفيق) [2].

وهذا التقرير من ابن حزم ليس في بعض المسائل الفروعية التي لا تضر بمشروع الشاطبي كلا، بل هو يضرب في صميم المشروع، ولو أن الشاطبي أخذ بقول ابن حزم هنا لما كان الشاطبي ولما كانت الموفقات، وإذا نظرت في الموافقات فستجد فيه مواضع متعددة تتصمن رداً صريحاً على هذا التصور الذي قدمه ابن حزم في مسألة تعليل الأحكام الشرعية، ومن ذلك قول الشاطبي:

(فإن للقائل أن يقول: إن ما تقدم من المسائل في هذا الكتاب مبني على المعرفة بمقصود الشارع، فبماذا يعرف ما هو مقصود له مما ليس بمقصود له؟)[3].

ثم ذكر الاتجاهات التي تناولت إجابة هذا السؤال، فوصف موقف الاتجاه الأول كالتالي:

(إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي مجرداً عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي؛ إما مع القول بأن التكاليف لم يراع

---

(١) الإحكام ٨/ ٥٤٦.
(٢) الإحكام ٨/ ٥٧٤.
(٣) الموافقات ٣/ ١٣٢.

فيها مصالح العباد على حال، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح، وإن وقعت في بعض؛ فوجهها غير معروف لنا على التمام، أو غير معروف البتة، ويبالغ في هذا حتى يمنع القول بالقياس، ويؤكده ما جاء في ذم الرأي والقياس، وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقاً، وهو رأي الظاهرية الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص)[1].

ثم ذكر الاتجاه الثاني وأنه على الطرف الآخر من هذا والذي يطرح الاستمساك بالظواهر النقلية مطلقاً إما على وجه مغالٍ كالاتجاهات الباطنية، أو دون ذلك ممن جرد المعاني وألغى خصوصيات الألفاظ فتعمق في القياس وقدمه على النصوص.

ثم ذكر الاتجاه الذي يتبناه بقوله:

(أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين؛ فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع)[2].

فالمذهب الذي ذهب إليه ابن حزم في تعليل أحكام الشريعة فيه مناقضة ظاهرة للمشروع الذي أقامه الشاطبي رحمه الله كما ترى، بما يجعل من كلا المشروعين مشروعاً شديد التباين للآخر. وبطبيعة الحال سيطرت هذه القضية المركزية على أجزاء واسعة من كتاب الشاطبي الموافقات تقريراً لما يراه فيها، ونقضاً للتصور الذي قدمته الظاهرية وإمامها داود وابن حزم.

وأيضاً فقد صرح ابن حزم بشكل أوضح في منافرة القصدية في مواطن متعددة ليقف في موقف الضد للشاطبي بل لجماهير العلماء، فيقول:

(١) الموافقات ٣/ ١٣٢.

(٢) الموافقات ٣/ ١٣٣.

(ولسنا نقول إن الشرائع كلها لأسباب، بل نقول ليس منها شيء لسبب إلا ما نص منها أنه لسبب، وما عدا ذلك فإنما هو شيء أراده الله تعالى الذي يفعل ما شاء، ولا نحرم ولا نحلل ولا نزيد ولا ننقص ولا نقول إلا ما قال ربنا عز وجل، ونبينا ﷺ، ولا نتعد ما قالا، ولا نترك شيئاً منه، وهذا هو الدين المحض الذي لا يحل لأحد خلافه ولا اعتقاده سواء)[١].

وقال أيضاً:

(فبطل قوله: إن الله تعالى لا يفعل شيئاً إلا لمصالح عباده، وصح بالضرورة أنه يفعل ما يشاء لصلاح ما شاء، ولفساد ما شاء، ولنفع من شاء، ولضر من شاء، ليس ههنا شيء يوجب إصلاح من صلح، ولا إفساد من أفسد، ولا هدى من هدى، ولا إضلال من أضل، ولا إحسان إلى من أحسن إليه، ولا الإساءة إلى من أساء إليه، لكن فعل ما شاء ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ وهم دائباً يسألون ربهم: لم فعلت كذا، كأنهم لم يقرؤوا هذه الآية نعوذ بالله من الخذلان)[٢].

وليست هذه المسألة هي المسألة المركزية الوحيدة التي يقف فيها المشروع الحزمي على الضد من المشروع الشاطبي، فثمة أمور أخرى، تؤكد على حجم التباين بين المشروعين، خذ مثلاً تأسس مشروع الشاطبي على مبدأ الاستقراء، فها هو رحمه الله يتحدث في المقدمة الأولى في أوائل كتابه عن قطعية علم أصول الفقه فيقول:

(إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك؛ فهو قطعي. بيان الأول ظاهر بالاستقراء

---

(١) الإحكام ٨/ ٥٦٥.
(٢) الإحكام ٨/ ٥٨٤.

المفيد للقطع. وبيان الثاني من أوجه: أحدُها: أنها ترجع إما إلى أصول عقلية، وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضاً، ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه)[1].

فتأمل كيف جعل من دليل الاستقراء قطعياً في المقصود، وهو ما صرح به في مقام التنظير لدليل الاستقراء، فقال:

(وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد)[2].

ولذا فقد أكثر رحمه الله جداً من الاتكاء على دليل الاستقراء في تقريراته، فلا يكاد يخلو مبحث من مباحث الكتاب من استعمال هذه المفردة في سياق الاحتجاج، فكثيراً ما يعلق على المسألة بقوله: (وقد دل الاستقراء)، (ويدل الاستقراء).. إلخ.

هذا موقف الشاطبي، فما موقف ابن حزم رحمه الله؟

بكل بساطة عقد ابن حزم مبحثاً تحت عنوان (باب ذكر أشياء عدها قوم براهين وهي فاسدة وبيان خطأ من عدها برهاناً) ابتدأه بقول:

(فمن ذلك شيء سماه الأوائل "الاستقراء" وسماه أهل ملتنا "القياس")[3].

ثم شرح في تبيان مفهوم الاستقراء ورده، فمما قاله فيه:

---

(١) الموافقات ١/ ١٧.

(٢) الموافقات ٢/ ١٣.

(٣) رسائل ابن حزم ٤/ ٢٩٦.

(فهذا تكهن من المتحكم به وتخرص وتسهل في الكذب وقضاء بغير علم وغرور للناس ولنفسه)[1].

وقال:

(فينبغي لكل طالب حقيقة أن يقر بما أوجبه العقل، ويقر بما شاهد وأحس وبما قام عليه برهان راجع إلى البابين المذكورين، وأن لا يسكن إلى الاستقراء أصلاً إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي حكم فيه. فإن لم يقدر فلا يقطع بالحكم على ما لم يشاهد ولا يحكم إلا على ما أدرك دون ما لم يدرك. وهذا إذا تدبرته في الأحكام الشريعية نفعك جداً ومنعك من القياس الذي غر كثيراً من الناس ومن الأئمة الفضلاء الذين غلط بغلطهم ألوف ألوف من الناس، وأنت إذا فعلت ذلك كنت على يقين من الصواب لأنك لم تقطع بتحليل ولا بتحريم ولا إيجاب إلا على كل ما أتاك عن الله تعالى الحكم عليه، وأما ما لم تجد فيه نصاً فأمسك عنه ولا تقطع عليه بأنه داخل في حكم ما وجدت فيه نصاً بتكهنك)[2].

الطريف فعلاً أن يقول الجابري بعد هذا:

(إذا نحن أردنا أن نجمل في كلمات جانب التجديد والإبداع في منهج الشاطبي وجب القول إنه يتمثل في تطوير ثلاث خطوات منهجية تعرفنا عليها سابقاً: الخطوتان الأوليان سبق أن مارسهما قبله كل من ابن حزم وابن رشد، وهما: (الاستنتاج (أو القياس الجامع) والاستقراء)[3].

---

(١) رسائل ابن حزم ٤/ ٢٩٦.

(٢) رسائل ابن حزم ٤/ ٢٩٩.

(٣) بنية العقل العربي ٥٣٩.

بل موقف الشاطبي من ابن حزم والظاهرية يمتد إلى أكثر من هذا، فلم تخل كتب الشاطبي من لون تعريض بالظاهرية في مواطن، فمن ذلك قوله رحمه الله:

(وقد حكى إمام الحرمين عن ابن سريج أنه ناظر أبا بكر بن داود الأصبهاني في القول بالظاهر، فقال له ابن سريج: "أنت تلتزم الظواهر، وقد قال تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾؛ فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين؟ فقال مجيبًا: الذرتان ذرة وذرة. فقال ابن سريج: فلو عمل مثقال ذرة ونصف؟ فتبلد وانقطع".

وقد نقل عياض عن بعض العلماء أن مذهب داود بدعة ظهرت بعد المائتين، وهذا وإن كان تغاليًا في رد العمل بالظاهر؛ فالعمل بالظواهر أيضًا على تتبع وتغالٍ بعيد عن مقصود الشارع، كما أن إهمالها إسراف أيضًا)[1].

وقال أيضاً:

(ومن هنا ذم بعض العلماء رأي داود الظاهري، وقال: إنها بدعة ظهرت بعد المائتين، ألا ترى أن من جرى على مجرد الظاهر تناقضت عليه السور والآيات، وتعارضت في يديه الأدلة على الإطلاق والعموم. وتأمل ما ذكره القتبي في صدر كتابه في "مشكل القرآن"، وكتابه في "مشكل الحديث" يبين لك صحة هذا الإلزام، فإن ما ذكره هنالك آخذ ببادئ الرأي في مجرد الظواهر)[2].

وقال في معرض نقده لابن تومرت معدداً معايبه:

---

(١) الموافقات ٣/ ٤٢٠.

(٢) الموافقات ٥/ ١٥٠.

(وكان مذهبه البدعة الظاهرية)[1].

وقال ناقداً لابن حزم في واحدٍ من الموطن:

(وحسبك من صحة هذه القاعدة أنك لا تجد عالماً اشتهر في الناس الأخذ عنه إلا وله قدوة واشتهر في قرنه بمثل ذلك، وقلما وجدت فرقة زائغة، ولا أحد مخالف للسنة إلا وهو مفارق لهذا الوصف، وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهري، وأنه لم يلازم الأخذ عن الشيوخ، ولا تأدب بآدابهم، وبضد ذلك كان العلماء الراسخون كالأئمة الأربعة وأشباههم)[2].

وكما سبق فليس القصد تثبيت تهمةٍ على ابن حزم أو الظاهرية، وحاشا أن يكون، فإنهم وإن قصروا في إعطاء المعاني حقها فلهم حسنة الاعتناء بالنصوص ونصرتها والمحافظة عليها، لكن القصد بما سبق بيان شدة التباين بين المشروع الحزمي والشاطبي وأن فرض حالة الوصل بين المشروعين مع ادعاء الفصل مع مشروع الشافعي دعوى مثيرة للسخرية فعلاً.

أما الربط بين مشروع الشاطبي وابن رشد فأشد إثارة للضحك، فإن الشاطبي رحمه الله قد أكثر من نقد الفلسفة والفلاسفة، فمما قاله مثلاً:

(ما يرجع إلى النظر في مدركات النفوس من العالم الغائب وأحكام التجريد النفسي والعلوم المتعلقة بعالم الأرواح وذوات الملائكة والشياطين والنفوس الإنسانية والحيوانية وما أشبه ذلك وهو بلا شك بدعة مذمومة إن وقع كالنظر فيه والكلام عليه بقصد جعله علماً ينظر فيه وفناً يشتغل بتحصيله بتعلم

---

(١) الاعتصام ١/ ٢٥٦، وانظر الاعتصام ٢/ ٩١. وبالمناسبة فقد حظي ابن تومرت بثناءات الجابري، وللشاطبي ذم شديد له ولدولة الموحدين التي أقامها.

(٢) الموافقات ١/ ١٤٤.

أو رياضة فإنه لم يعهد مثله في السلف الصالح وهو في الحقيقة نظر فلسفي إنما يشتغل باستجلابه والرياضة لاستفادته أهل الفلسفة الخارجون عن السنة المعدودون في الفرق الضالة فلا يكون الكلام فيه مباحاً فضلاً عن أن يكون مندوباً إليه)[1].

وقال أيضاً:

(تتبع النظر في كل شيء وتطلب عمله من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم، ولم يكونوا كذلك إلا بتعلقهم بما يُخالف السنة؛ فاتباعهم في نحلة هذا شأنها خطأ عظيم، وانحراف عن الجادَّة)[2].

وقال:

(ولا يغترن ذو الحجى بأحوال الفلاسفة المدعين لإدراك الأحوال الأخروية بمجرد العقل قبل النظر في الشرع، فإن دعواهم بألسنتهم في المسألة بخلاف ما عليه الأمر في نفسه)[3].

بل قال ضارباً في صميم مشروع ابن رشد:

(وزعم ابن رشد الحكيم في كتابه الذي سماه بـ"فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" أن علوم الفلسفة مطلوبة؛ إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلا بها، ولو قال قائل: إن الأمر بالضد مما قال لما بعد في المعارضة.

---

(١) الاعتصام ١/ ٢١٠.
(٢) الموافقات ١/ ٥٤.
(٣) الاعتصام ١/ ٤٧.

وشاهد ما بين الخصمين شأن السلف الصالح في تلك العلوم، هل كانوا آخذين فيها، أم كانوا تاركين لها أو غافلين عنها؟ مع القطع بتحققهم بفهم القرآن، يشهد لهم بذلك النبي ﷺ والجم الغفير؛ فلينظر امرؤ أين يضع قدمه، وثم أنواع أخر يعرفها من زاول هذه الأمور، ولا ينبئك مثل خبير؛ فأبو حامد ممن قتل هذه الأمور خبرة، وصرح فيها بالبيان الشافي في مواضع من كتبه)[1].

كما ذم رحمه الله (طرائق المناطقة) ومعلوم موقف ابن رشد من المنطق الأرسطي، فقال الشاطبي:

(التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر؛ لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمية، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية مُنافٍ لذلك)[2].

وخصص المقدمة السادسة في أوائل الموافقات لنقد بعض الأصول المنطقية المتعلقة (بالتصورات والتصديقيات)، فمما قاله:

(إنما تُعرف الحقيقة إذا عُرف جميع ذاتياتها، فإذا جاز أن يكون ثم ذاتي لم يعرف؛ حصل الشك في معرفة الماهية. فظهر أن الحدود على ما شرطه أربابُ الحدود يتعذر الإتيان بها، ومثل هذا لا يُجعل من العلوم الشرعية التي يُستعان بها فيها، وهذا المعنى تقرر، وهو أن ماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها؛ فتسوُّر الإنسان على معرفتها رمي في عماية، هذا كله في التصور)[3].

---

(١) الموافقات ٤/ ١٩٩.

(٢) الموافقات ٥/ ٤١٨.

(٣) الموافقات ١/ ٧٠.

وقد أحسن جورج طرابيشي في تصوير محاولة فرض الوصل بين مشروع ابن رشد والشاطبي بقوله:

(والواقع أنه ليست هذه المرة الأولى التي يتحدث فيها ناقد العقل العربي -بنوع من الاستسهال اللفظي- عن "قطيعة ابستمولوجية". فقد وجدناه يلجأ إلى هذا المفهوم عينه "ليقطع" ما بين "عقل" المغرب و"عقل" المشرق، وعلى الأخص ما بين ابن رشد وابن سينا. ولكن مع فارق أساسي هذه المرة. فابن رشد الأرسطي الهوى ما كان إلا ليهتز في قبره طرباً لو سمع من يقول بعد ثمانية قرون من وفاته إنه أنجز "قطيعة ابستمولوجية" مع خصمه "المحرف" للأرسطية ابن سينا. أما الشاطبي فما كان إلا ليهتز غضباً - لا طرباً - لو قيل له إنه أنجز مثل تلك القطيعة مع أستاذه وملهمه الشافعي)[1].

ولنختم هذا المبحث بتوضيح خلل المعيار في تقويم الرموز والشخوص في مشروع الجابري، والذي تسيطر فيه الجغرافيا على موارد المدح والقدح، فـ(الجغرافيا الابستمولوجية التي تنتظم كل مشروع الجابري في نقد العقل العربي، والتي تؤسسها قسمة ثنائية عضال لهذا العقل إلى عقل مشرقي لاعقلاني وعقل مغربي كلي العقلانية)[2]، تكشف عن بواعث المدح لابن حزم وابن رشد وابن خلدون والشاطبي وغيرهم في مقابل الحط على الشافعي والغزالي وابن سينا وغيرهم.

يقول طه عبد الرحمن كاشفاً عن هذا المأزق المنهجي:

(ولا نعلم معترضاً أبلغ في التجزيء من الجابري، فهو لا يجزئ التراث بحسب القطاعات أو قل "النطقات" المعرفية: البرهان والبيان والعرفان،

---

(١) وحدة العقل العربي الإسلامي ٣١٨.

(٢) وحدة العقل العربي الإسلامي ٦٩.

فحسب، بل يجزئه أيضاً بحسب المواطن أو قل "المناطق" المعرفية، فمنطقة الغرب الإسلامي عنده يغلب عليها توجه عقلاني برهاني، بينما منطقة الشرق الإسلامي يغلب عليها توجه فكراني عرفاني)[1].

ويقول:

(فهو لا يفاضل بين أجزاء التراث فحسب، بل يفاضل بين أقطار التراث، فيجعل القطر المغربي أعلاها منزلة)[2].

ومما يلخص هذه الإشكالية في مشروع الجابري، الكلمة التعريفية المختصرة الموضوعة على كتاب وحدة العقل العربي الإسلامي في ضمن مشروع جورج طرابيشي نقد نقد العقل العربي:

(يقوم كل مشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي، على اصطناع "قطيعة معرفية" بين فكر المشرق وفكر المغرب، وعلى التمييز بين "مدرسة مشرقية إشراقية ومدرسة مغربية برهانية"، وعلى التوكيد على أن رواد "المشروع الثقافي الأندلسي-المغربي" -ابن حزم وابن طفيل وابن رشد وابن مضاء والشاطبي- تحركوا جميعهم في اتجاه واحد هو "اتجاه رد بضاعة المشرق إلى المشرق"، و"الكف عن تقليد المشارقة"، و"تأسيس ثقافة أصيلة مستقلة عن ثقافة أهل المشرق").

ويمكن الرجوع لهذا الكتاب، وكتاب الدكتور طه عبد الرحمن (تجديد المنهج في تقويم التراث)، وكتاب عبد المجيد الصغير (المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية) للاطلاع تفصيلاً على مشكلات دعاوى القطيعة بين (المشرق والمغرب) و(الماضي والحاضر).

---

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث ٧٧.
(٢) تجديد المنهج في تقويم التراث ٧٨.

وعوداً إلى الشاطبي ودعاوى القطيعة المعرفية، اتضح مما سبق جميعاً جملةٌ من القضايا والأمور:

- الأول أن الشاطبي على خلاف ما يعتقد الخطاب الحداثي يمثل حالةً شديدة المحافظة فقهياً.

- وأن نظريته لا تؤسس قاعدة نظرية لهدر الجزئيات.

- وأن نظريته لا تمثل خطاباً دنيوياً صرفاً، فللمصالح الأخروية حضور أصيل في بناء النظرية.

- وأن نظريته امتداد في واقع الأمر لتنظير فقهي/ أصولي ممتد قبله وسيمتد بعده.

وهذه القضايا المبرهنة لا ترضي مطلقاً ذاك المزاج الحداثي الذي أراد من الشاطبي أن يكون معبراً للانعتاق من الصرامة الأصولية والانضباط الفقهي.

وأختم هنا بدق الأسفين الأخير بين حقيقة الشاطبي وتصورات الخطاب الحداثي بالتنبيه إلى أن الشاطبي أيضاً وعلى خلاف المزاج الحداثي يمثل أنموذجاً صارماً في:

- المجال اللغوي.

- والمجال العقلي.

فأحد المؤاخذات الكبرى التي أخذها أولئك على الإمام الشافعي أطروحته البيانية اللغوية والتي تؤكد على أهمية اللغة بوصفها أداة أصيلة من أدوات الاجتهاد الفقهي، فهل عند الشاطبي مخالفةٌ هنا، أم هو الآخر منحاز للغة وأهميتها في عملية الاجتهاد؟

يقول الشاطبي رحمه الله مبيناً عربية الشريعة:

(إن هذه الشريعة المباركة عربية، لا مدخل فيها للألسن العجمية)(١).

وتأسيساً عليه يقرر ضرورة إتقان العربية لفهم القرآن، فيقول:

(القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة... فمن أراد تفهمه، فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة) (٢).

ويقول أيضاً:

(لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف، فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه. وهذا جارٍ في المعاني والألفاظ والأساليب)(٣).

ويقول محتفياً بعلم العربية كأداة أصيلة في عملية الاجتهاد:

(فإن كان ثم علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه، فهو لا بد مضطر إليه؛ -ثم قال- والأقرب في العلوم إلى أن يكون هكذا علم اللغة العربية)(٤).

وهذه المعاني إنما استفادها الشاطبي من الشافعي، فقد قال مصرحاً بذكر الشافعي والرسالة، ومنتقداً من لم يذهب في هذا مذهب الشافعي:

---

(١) الموافقات ٢/ ١٠١.
(٢) الموافقات ٢/ ١٠٢.
(٣) الموافقات ٢/ ١٣١.
(٤) الموافقات ٥/ ٥٢.

(فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب، كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم، لاختلاف الأوضاع والأساليب، والذي نبه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي الإمام، في "رسالته" الموضوعة في أصول الفقه، وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ، فيجب التنبه لذلك)[1].

وقال أيضاً:

(وقد أشار الشافعي في "رسالته" إلى هذا المعنى، وأن الله خاطب العرب بكتابه بلسانها على ما تعرف من معانيها، ثم ذكر مما يعرف من معانيها اتساع لسانها وأن تخاطب بالعام مرادًا به ظاهره، وبالعام يراد به العام ويدخله الخصوص، ويستدل على ذلك ببعض ما يدخله في الكلام، وبالعام يراد به الخاص، ويعرف بالسياق، وبالكلام ينبئ أوله عن آخره، وآخره عن أوله، وأن تتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون اللفظ كما تعرف بالإشارة وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، والمعاني الكثيرة بالاسم الواحد. ثم قال: "فمن جهل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتاب وجاءت به السنة؛ فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بعضه، ومن تكلف ما جهل وما لم تثبته معرفته؛ كانت موافقته للصواب وإن وافقه من حيث لا يعرف غير محمودة، وكان بخطئه غير معذور، إذا نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الصواب والخطأ فيه".

هذا قوله، وهو الحق الذي لا محيص عنه، وغالب ما صنف في أصول الفقه من الفنون إنما هو المطالب العربية التي تكفل المجتهد فيها بالجواب عنها،

---

(١) الموافقات ٢/ ١٠٤.

وما سواها من المقدمات ؛ فقد يكفي فيه التقليد ، كالكلام في الأحكام تصورًا وتصديقًا ؛ كأحكام النسخ ، وأحكام الحديث ، وما أشبه ذلك .

فالحاصل أنه لا غنى للمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب ، بحيث يصير فهم خطابها له وصفاً غير متكلف ولا متوقف فيه في الغلب إلا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب)[1] .

وإنما حرصت على هذا النقل بطوله لأنه يقتلع تلك القطيعة المعرفية المزعومة بين الإمامين من جذوره ويبين حجم تقدير الشاطبي للشافعي وتأثره بتراثه. ومما يؤكد على عناية الشاطبي بالعربية وضرورة الانضباط في فهم الوحي بها، ما له من المصنفات المفردة في شأن علوم العربية ، ومنها :

- (المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الوافية) .
- (عنوان الاتفاق في علم الاشتقاق) .
- (أصول النحو) .

أما موقف الشاطبي من الاستدلال العقلي:

فقد قرر صراحةً أن العقل ليس بشارع ، فقال :

(الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم ؛ فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية ، أو مُعِينة في طريقها ، أو محققة لمناطها ، أو ما أشبه ذلك ، لا مستقلة بالدلالة ؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي ، والعقل ليس بشارع)[2] .

وقال مؤكداً على تبعية العقل لأدلة النقل :

---

(١) الموافقات ٥/ ٥٦ .

(٢) الموافقات ١/ ٢٧ .

(إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية؛ فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل)[1].

وقال:

(والعقل إنما ينظر من وراء الشرع)[2].

وقال:

(لا يجعل العقل حاكماً بإطلاق وقد ثبت عليه حاكم بإطلاق وهو الشرع بل الواجب عليه أن يقدم ما حقه التقديم - وهو الشرع - ويؤخر ما حقه التأخير - وهو نظر العقل - لأنه لا يصح تقديم الناقص حاكماً على الكامل لأنه خلاف المعقول والمنقول بل ضد القضية هو الموافق للأدلة فلا معدل عنه ولذلك قال اجعل الشرع في يمينك والعقل في يسارك تنبيهاً على تقدم الشرع على العقل)[3].

وقال في حرمة تقدم العقل بين يدي الشرع:

(لا ينبغي للعقل أن يتقدم بين يدي الشرع فإنه من التقدم بين يدي الله ورسوله بل يكون ملبياً من وراء وراء)[4].

وبين أن العقل متى لم يكن تابعاً للشرع كان واقعاً في الهوى، فقال:

---

(١) الموافقات ١/ ١٢٥، وسيأتي في مبحث تالٍ تفاصيل مهمة جداً في ضبط علاقة الوحي بالعقل، تنحل بها -إن شاء الله- إشكال الإطلاقات المجملة الواقعة هنا.

(٢) الموافقات ١/ ٣٠.

(٣) الاعتصام ٢/ ٣٢٧.

(٤) الاعتصام ٢/ ٣٣١.

(العقل إذا لم يكن متبعاً للشرع لم يبقى له إلا الهوى والشهوة)[1].

وأكد على محدودية القدرة العقلية، فقال:

(الله جعل للعقول في إدراكها حداً تنتهي إليه لا تتعداه ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب)[2].

بل وقع الشاطبي في شيء من التحجيم الزائد للأداة العقلية، فالشاطبي رحمه الله -مع إمامته وجلالته- تابع الأشاعرة متأثراً بقولهم في مسألة التحسين والتقبيح، وضيّق مجال العمل العقلي عن محل هو جدير في العمل في بعض جوانبه، فأطلق القول مراراً بأن العقل لا يحسن ولا يقبح، فمن ذلك قوله:

(التحسين والتقبيح مختص بالشرع لا مدخل للعقل فيه وهو مذهب جماعة أهل السنة وإنما يقول به المبتدعة أعني التحسين والتقبيح بالعقل)[3].

وقال أيضاً:

(لا حسن إلا ما حسنه الشرع ولا قبيح إلا ما قبحه الشرع. فالعقل لا يحسن ولا يقبح، وإنما يقول بتحسين العقل وتقبيحه أهل الضلال)[4].

---

(١) الاعتصام ١/ ٥١.

(٢) الاعتصام ٢/ ٣١٨.

(٣) الاعتصام ١/ ١٨٤.

(٤) فتاوى الإمام الشاطبي ٢٣٤. وسبق التعليق على هذه المسألة في أثناء كلام للإمام الشاطبي، وخلاصة ما هنالك أن العقل قد يحسن ويقبح في مجالات، وقد يعجز عنه في مقامات، مع ملاحظة أن التكليف الذي يكون الإنسان فيه محل المؤاخذة شرعاً لا يكون إلا بعد ورود خطاب الشارع لا لمجرد التحسين والتقبيح العقلي، وقدم ابن تيمية وابن القيم الكلام في هذه المسألة بياناً للمذهب الحق فيه ورداً على مذهب المعتزلة المغالين بالقدرة العقلية هنا، وعلى الأشعرية الجافين.

وليس القصد بإيراد ما هو متعقب فيه من تضييق لمجال العمل العقلي تصيد عثراته رحمه الله والتنقص من مقامه، حاشا، وإنما لبيان حقيقة قول الإمام كما هو، بعيداً عن مظاهر التزييف الحداثي، وتوضيح أن مظاهر الاحتفاء التي يمارسها حول تراث الشاطبي غير مبررة له إطلاقاً، وأن ثمة قطيعة معرفية/ إبستمولوجية حقيقيةً واقعةً بين نتاجه ونتاجهم، وأن الشاطبي منا وفينا وهو بعيدٌ كليةً عن هؤلاء.

(هذه جولة خاطفة في المقارنة بين الصورة التي يتم ترويجها حول الشاطبي، والشاطبي الفعلي كما هو، وكل من سمع كلام هؤلاء عن المقاصد والشاطبي، ثم قرأ كتابه، فإنه سيكتشف حتماً أن هناك شاطبيين وليس شاطبياً واحداً، هناك الشاطبي الحقيقي الذي كتب الموافقات، وهناك الشاطبي المزيف الذي تمت دبلجته في المعامل الفرانكفونية وتسويقه كنسخة مقرصنة للمستهلك الكسول الذي لا يفحص مدى موثوقية ما يسمع.

هذا يعني أن الشاطبي تعرض لحملة تغريب مكثفة، ونجحت هذه الحملة -للأسف- لأننا أمام جيل يستهلك الشائعات الفكرية عن التراث الإسلامي دون أي حس علمي في تمحيصها، وهذا يعني أيضاً أن (علم مقاصد الشريعة) و (الموافقات) و (الشاطبي) بحاجة لحملة مضادة لاستنقاذها من عمليات التزييف المنظم، والحيلولة دون استغلالها في تبرير مفاهيم الإباحية الفقهية)[1].

وتلخيصاً لما تقدم، وتخليصاً لتراث الشاطبي من هذا العبث الفقهي/ الأصولي ينبغي ملاحظة الفوارق الجوهرية بين طبيعة الخطاب الذي قدمه الشاطبي وطبيعة الخطابات الحداثية/ العلمانية:

---

(١) (احتجاجات المناوئين للخطاب الشرعي) للشيخ إبراهيم السكران، وهي ورقة علمية ماتعة منشورة على شبكة الإنترنت.

الفارق الأول: أن الشاطبي لم يكتف فقط بالدعوة إلى الأخذ بالمصالح وإعمال المقاصد والاهتمام بالكليات، بل جعل لذلك كله ضوابط منهجية صارمة، في طريقة استخراج هذه المقاصد وكيفية التفاعل الفقهي معها وعلاقتها بجزئيات الشريعة ومنهج التوفيق بين الكليات والجزئيات وهكذا[1]، أما الخطابات الحداثية فاقتصرت على الأخذ بالعنوان دون تحقيق المضامين في انتقائية سطحية ساذجة لنظرية أجهد الإمام الشاطبي نفسه في تقريرها والتأسيس لها.

الفارق الثاني: أننا إذا فككنا مفردة المقاصد في ضوء فكر الشاطبي فسنجد أنه رحمه الله قد نص على جملة من المقاصد والتي لا تتوافق إطلاقاً مع تفاصيل المشروع الحداثي/ العلماني، فمثلاً تأسيسه لقصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام يتعارض مع التصورات المتصلة بنسبية الحقيقة ونظريات النص المفتوح وتعدد القراءة، وكذا تنصيصه على قصد الشارع على وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها، وقصد الشارع إلى دخول المكلف تحت أحكامها يتعارض مع مطامع الخطاب العلماني في هدر الأحكام الشرعية ورفع الوصاية الشرعية عن شؤون الحياة، وتأكيده على تقدم ضروري حفظ الدين على بقية الضروريات والتنبيه إلى ما يندرج تحت هذا التأسيس كشرعية جهاد الطلب وحد الردة يتعارض مع معطيات قصر الدين في الفضاء الخاص وعدم إعماله في الفضاء العام، وهكذا.

الفارق الثالث: أن الشاطبي كما رأينا يطالب باعتبار الجزئيات والكليات جميعاً فهي دعوة منه إلى مزيد من الانضباط الاستدلالي لا تمييعه، فتكاليف الاستدلال

---

(١) وممن أحسن في تلخيص بعض هذه الضوابط والتي تحول دون العبث العلماني، الدكتور أحمد الطعان في كتابه (العلمانيون والقرآن الكريم) ص٤٠٢، وأنصح بالرجوع لهذا الكتاب فقد قدم معالجات مهمة لكثير من الإشكالات التي تحتف بنظرية المقاصد عند الشاطبي والتصورات الحداثية حيالها.

باستحضار الجزئي والكلي أكثر من تكاليف مراعاة أحدهما دون الآخر، وهو ما لا يتوافق مع الخطاب الحداثي الذي يؤسس لنظرة فقهية تمييعية سطحية تدعي مراعاة الكليات دون التفات للجزئيات.

الفارق الرابع: أن المتبصر بالواقع العملي/ العلمي للإمام الشاطبي يدرك حجم الفرق بين تقرير أصولي فقهي يزيد في الاستمساك بأصول الشريعة في التعبدات والمعاملات على المستوى الشخصي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي... إلخ، وبين خطابات واقعها العملي/ العلمي بعيدٌ كلياً عن الاستمساك الحق بهدي الوحي، بل تسعى إلى حصر الدين في مجال التعبد الذاتي فقط وجعله خياراً شخصياً محضاً، وقراءة سريعة لسيرة الإمام الشاطبي وأثر التدين في حياته ينبئك عن الفرق بين شرف الأصل وسَوءَاتِ التوظيف.

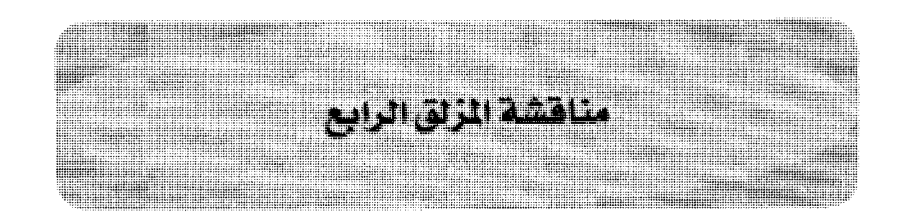


المزلق الرابع
مشكلة تغير الفتوى والأحكام

◀ بيان المزلق:

من عظمة الشريعة استجابتها لمتغيرات الواقع وتقلباته، وليست الشريعة مجرد نصوصٍ جامدةٍ صلبةٍ لا تقبل الزحزحة أو التطوير، بل هي تتطور مع تتطور الواقع للتفاعل معه، وقد أقر الفقهاء بهذا وأصلوه في قاعدتهم الشهيرة: (الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان)، بل مارسوه عملياً، وفي فقه الشافعي القديم والجديد عبرةٌ، فالتسليم للنص لا يكون إلا بمراعاة معطيات الواقع ومتغيراته لا بالجمود على ألفاظه وحروفه.





تعد هذه الشبهة واحدة من أهم الأدوات المستعملة لهدر أحكام الشريعة التفصيلية، وهي تتخذ:

- صوراً غاليةً تدعي قطيعةً زمانيةً ومكانيةً مع النص تحت دعوى (تاريخية النص والتشريع) بادعاء أن النص الديني إنما نزل في ظل أوضاع وظروف زمانية/ مكانية خاصة فلا يصح عزله عن سياقه الزمني/ المكاني واستجلابه للتطبيق في حياتنا اليوم، بل الواجب التفاعل مع هذا الواقع المستجد بعيداً عن ضغط النص.

- أو صوراً أخف لا تظهر المصادمة لمبدأ تطبيق الشريعة في هذا الزمان وإنما تتكئ على قاعدة (تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان) لهدر بعض من الأحكام الشرعية مما يرونه وجوب تركه لاعتبارات يرونها.

يقول محمد نور فرحات مثلاً محاولاً التشكيك في خاصية الثبات في الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان متوسلاً بفكرة (تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان):

(أحد المرتكزات الرئيسية للتأثير في الأغلبية الصامتة (الجماهير) هو ضرب المرتكزات الأساسية التي تنطلق منها هذه الاتجاهات الدينية. وأهم هذه المرتكزات قولهم أن هناك نصوصاً ثابتةً، صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان. فإذا ألقينا الضوء على هذه النصوص، وبينا أنها متغيرة تتغير باختلاف الزمان والمكان، سنكون قد خطونا خطوة كبيرة)[1].

ويقول فؤاد زكريا أيضاً:

(من أهم عناصر الحل، إزالة حاجز الخوف، الذي لا يجعلنا نفصح بوضوح عن مواقفنا بكاملها تجاه هذا التيار المتطرف. إن بعضنا يخشى استخدام كلمة علمانية، وهي ليست مخيفة.. يجب أن نكتب بوضوح مثلاً في مسألة صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان.. أي أن نقول أنه ليس هناك في أمور البشر ما يسمى قاعدة من هذا النوع)[2].

ويقدم محمد أركون مفهوم (التاريخية) كحل لمعضلة ثبات الشريعة وشمولها:

(أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عملياً قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي، ألا وهي: تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة)[3].

---

(١) تزييف الوعي لفهمي هويدي ٢٥.
(٢) تزييف الوعي لفهمي هويدي ٢٥.
(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية ٢١٢.

ويكشف هاشم صالح -مترجم أعمال أركون- عن مفهوم التاريخية عند أركون بقوله:

(المقصود بالتاريخية هنا (وفي كل مكان) الأصل التاريخي للتصرافات والمعطيات والحوادث التي تقدم وكأنها تتجاوز كل زمان ومكان وتستعصي على التاريخ. لا يستطيع عقل المؤمن التقليدي أن يستوعب تاريخية الأحداث التأسيسية والشخصيات الكبرى المنمذجة لأنها تملأ عليه أقطار وعيه ويشعر نحوها برغبة التقديس، وبالتالي فلا يستطيع أن يفهم أنها مشروطة بالتاريخ أو بلحظة محددة من لحظات التاريخ. وهذا هو معنى المخيال أيضاً)[1].

ويقول نصر أبو زيد كاشفاً عن محورية مفهوم (التاريخية) في التعاطي مع الوحي:

(ومن أهم الجوانب التي يتم تجاهلها في إشكالية النص الديني - ولعله من أخطرها على الإطلاق- البعد التاريخي لهذه النصوص. وليس المقصود بالبعد التاريخي هنا علم أسباب النزول - ارتباط النصوص بالواقع - والحاجات المثارة في المجتمع والواقع - أو علم الناسخ والمنسوخ - تغيير الأحكام لتغير الظروف والملابسات - أو غيرها من علوم القرآن) إلى أن يقول: (فإن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص. ولا خلاف في أن تاريخية اللغة تتضمن اجتماعيتها، الأمر الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها. ولا يعني الإلحاح على تاريخية النصوص أدنى إشارة إلى عدم قدرتها على إعادة إنتاج دلالتها، أو عجزها عن مخاطبة عصور تالية أو مجتمعات

---

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية ٢٠.

أخرى، فالقراءة التي تتم في زمنٍ تالٍ في مجمتع آخر، تقوم على آليتين متكاملتين: الإخفاء والكشف، تخفي ما ليس جوهرياً بالنسبة لها - وهو ما يشير عادة إلى الزمان والمكان إشارة لا تقبل التأويل - وتكشف عن ما هو جوهري بالتأويل، وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة - بالمعنى التاريخي الاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النص)[1].

وفي سبيل ترسيخ مفهوم تاريخية الوحي يتحدث طيب تيزيني عن نسبية الدلالة القرآنية وارتباطها بمعطى بشري وزماني وجغرافي خاص بما يلغي خاصية الشمول والعموم عنه، فيقول صراحةً:

(النص القرآني وإن كان ذا أصول إلهية مطلقة "غير بشرية"، فإنه يمثل خطاباً نسبياً موجهاً للبشر، أو بتعبير أدق، لـ"بشر" ينتمون إلى شعب معين، وزمن تاريخي معين، وحقل جغرافي معين)[2].

بل يكشف عن هذا المعنى بشكل أكثر وضوحاً بربط المعنى القرآني المحكم بالسماء، والمتشابه بالأرض، بما يفضي إلى القول بقبول الوحي لمبدأ التغيير والتطوير استجابة لمتغيرات الواقع:

(ضمن هذا الحقل المفعم بالتحولات والاحتمالات والمفاجآت المعلنة والخفية، يبدو وارداً العودة إلى عبارة "أم الكتاب" القرآنية في إطار الحديث عن "اللوح المحفوظ" و"المحكم من الآيات القرآنية". أما المقصود بذلك فهو تبين المدى الجديد المطروح أمام حلّ إشكالية المحكم والمتشابه. فإذا كان "المحكم" هو ما لا يخضع لـ"الاحتمال" بتعبير أبي البقاء، وكان "الواقع البشري المشخص" هو ما يخضع لهذا الأخير (أي الاحتمال)؛ فإن حديثاً عن علاقة ما بين الواقع

---

(١) نقد الخطاب الديني ١١٨.

(٢) النص القرآني ٣٨١.

وذاك المحكم غير وارد إلا بصيغة السلب والنفي. أما الحديث الوارد بصيغة الإيجاب والاستجابة فهو عن علاقة بين "المتشابه" والواقع المذكور. وهكذا، يمكن أن نواجه الآيتين، اللتين تتحدثان عن "أم الكتاب" بالترادف مع "المحكم"، مواجهة ذات دلالة إيجابية على صعيد العلاقة المتطابقة، بقدر أو بآخر، بين النص القرآني والواقع. فأن "يمحو الله ما شاء ويثبت" دون أن يغير ذلك من "أم الكتاب"، قد يعني أن "الثابت القرآني" متمثل بـ "أم الكتاب" وأن "المتغير القرآني" يتماهى مع "المتشابه"، الذي يتجه بدوره نحو "المتغير الواقعي" ويتحايث معه: "يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب"، "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات".

وبهذا وضمن عملية ذهنية ذات سياق نصي قرآني، يمكن الوقوف وجهاً لوجه أمام مزيد من احتمالات التحرك الطلق للنص القرآني (ومعه الحديثي) باتجاه الواقع، عاقداً معه صِلات متجددة تجدد المعطيات والوقائع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية إلخ.. ومن ثم، فإن حلاً لإشكالية العلاقة بين المحكم والمتشابه يفصح عن نفسه بصيغة فك ارتباط بينهما ينتهي بالأول (المحكم) إلى "السماء - اللوح المحفوظ الثابت في السابق والراهن واللاحق"، وبالثاني (المتشابه) إلى "الأرض، أرض البشر بعجرهم وبجرهم")[1].

ولا ينسى طيب تزيني كغيره استجلاب قاعدة (تغير الفتوى) في هذا السياق فيقول:

(ما أحرانا أن نستعيد القاعدة الفقهية الجدلية التاريخية الدقيقة في ضبطها لما نحن بصدده تلك هي: تغير الأحكام بتغير الزمان. نعم تتغير الأحكام مع

---

(١) النص الديني ٢٦١.

القضايا والمشكلات والمعضلات والطروح المختلفة بتغير الأزمنة، وفق تغير الرجال والنساء والأطفال والعلاقات الإنسانية وما يخترقها من تقدم وتراجع ومن ازدهار وتخلف) [1].

وليس من غرضنا هنا بطبيعة الحال استقراء ما كتب حول مفهوم التاريخية أو النسبية بوصفها إطاراً منهجياً للتعامل مع الوحي، فالقصد مجرد التمثيل والتأكيد على حضور هذه الإشكالية في الطرح الحداثي/ العلماني المعاصر، ومن ثم مناقشة الخلل المنهجي العميق لهذه الفكرة، وتفكيك بُناه المعرفية.

ووجه الجواب عن هاتين الإشكاليتين (المعارضة الصلبة لصلاحية الشريعة، والمعارضة الناعمة) في العناصر التالية:

أولاً: الشريعة بين الثبات والشمول:

من قواطع الشريعة تقرير هيمنتها وحاكميتها على الواقع وأن هذه الهيمنة تستغرق مجال الزمان والمكان وتمتد بامتداد الواقع، إذ من سمات الشريعة (الثبوت والشمول)[2]، فهي الشريعة الخاتمة التي ختم الله بها الرسالات، وجعلها للناس هداية حتى قيام الساعة، وجعل فيها من التشريعات والأحكام ما يستغرق تفاصيل الحياة، يقول الإمام ابن القيم كاشفاً عن طبيعة العموم والشمول لرسالة النبي ﷺ:

(فلرسالته عمومان محفوظان، لا يتطرق إليهما تخصيص: عموم بالنسبة إلى المرسل إليهم، وعموم بالنسبة إلى كل ما يحتاج إليه من بعث إليه في أصول الدين وفروعه، فرسالته كافية شافية عامة لا تحوج إلى سواها، ولا يتم

---

(١) الإسلام والعصر تحديات وآفاق ١٠٧.

(٢) وللشيخ الدكتور عابد السفياني رسالة علمية بهذا الاسم (الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية) وهي مفيدة في معالجة كثير من إشكاليات هذا الموضوع.

الإيمان به إلا بإثبات عموم رسالته في هذا وهذا، فلا يخرج أحد من المكلفين عن رسالته، ولا يخرج نوع من أنواع الحق الذي تحتاج إليه الأمة في علومها وأعمالها عما جاء به)[1].

ويقول ابن تيمية مقرراً إحاطة الوحي بجميع أحكام العباد:

(النصوصُ محيطةٌ بجميع أحكام العبادِ، فقد بيَّن الله تعالى بكتابه وسنة رسوله جميعَ ما أمر الله به وجميعَ ما نهَى عنه، وجميعَ ما أحلَّه وجميعَ ما حرَّمَه، وبهذا أكملَ الدينَ، حيث قال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾. ولكن قد يَقْصُر فَهْمُ كثيرٍ من الناس عن فَهْمِ ما دلَّت عليه النصوصُ، والناسُ متفاوتون في الأفهام)[2].

ومن لطيف تقريرات ابن تيمية في مفهوم شمولية الوحي لأحكام العباد، استدراكه على دعوى بعض الأصوليين أن النصوص لا تفي بأحكام الحوادث وهو ما يستدعي توسعاً في إعمال أداة القياس، بإلحاق غير المنصوص على المنصوص، فجاء ليبين أن الوحي يكتسب هذا الطابع من الشمولية عبر تعليق الأحكام بالأنواع فيندرج فيها أفراد الحوادث، يقول ابن تيمية شارحاً هذه الفكرة:

(قوم من مُثبِتَةِ القياس قالوا: إن النصوص لا تُحيط بأحكام الحوادث، وغلا منهم من قال: ولا بعُشُرِ مِعْشارِ الحوادث، وقال بعضهم: إن النصوص متناهية، وحوادث العباد غير متناهية، وإحاطة المتناهي بغير المتناهي ممتنع.

وهذا خطأ؛ لأن ما يتناهى لا يَمتنعُ أن يُجْعَلَ أنواعاً، فيُحْكَمَ لكل نوع منه بحكم، والأفرادُ التي لا تَتناهى تدخلُ تحت تلك الأنواع. هذا إن قُدر وجودُ

---

(١) إعلام الموقعين ٤/ ٣٧٥.

(٢) جامع المسائل ٢/ ٢٧٢.

ذلك، مع أن أنواعَ الأفعالِ بل والأعـراض كلها متناهية، ولو قُدر أنها لا تتناهى فأفعالُ العباد الموجودة إلى يوم القيامة متناهية. وهذا كما يُجْعَلُ الأقاربُ نوعينِ: نوعاً مباحاً، وهن بناتُ العم والعمَّةِ وبنات الخالِ والخالة، وما سوى ذلك حرامٌ. وكذلك يُجعَل ما يَنقُض الوضوءَ محصوراً، وما سوى ذلك لا يَنقُض الوضوءَ. وكذلك ما يُفسِد الصومَ محصوراً، وما سوى ذلك لا يُفسِدُه، وأمثال ذلك.

وإذا كان أهلُ المذاهب جعلوا لهم قواعدَ يضبطون بها ما يَحِلُّ ويَحْرُمُ، فالله ورسولُه أقدرُ على ذلك، وقد قال النبي ﷺ: (بُعثتُ بجوامع الكلم)، فهو يأتي بالكلمة الجامعة، وهي قاعدة عامةٌ وقضية كلّيةٌ تجمع أنواعاً وأشخاصاً، كقوله لما سُئِل عن أنواع الأشربة كالبِتع والمِزْرِ، وكان قد أُوتيَ جوامعَ الكلم، فقال: (كل مُسكرٍ حرام).

والكتاب والسنة مَلآنُ من هذا، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْس مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠]، وقوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ [التحريم: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، إلى غير ذلك من النصوص)[1].

وأياً ما كان فلا منازعة ولا إشكال بين علماء المسلمين قاطبةً بوجوب إخضاع الحياة الإنسانية للشريعة الإسلامية، وأن الشريعة تتسم بطابع الشمولية، إما على نحو ما قرره ابن تيمية وغيره -وهو الصواب-، أو بقياس غير المنصوص على حكم المنصوص. وقراءةٌ يسيرة للوحي كفيلةٌ بتأصيل هذه القضية والإشارة إلى تنوع الدلالات في تقرير هذه الحقيقة الشرعية البدهية الضرورية، فمن تلك الدلائل:

---

(١) جامع الرسائل ٢/ ٢٧٤. وانظر إعلام الموقعين ١/ ٣٣٣.

● أن الله حصر حق الحكم والتشريع في نفسه سبحانه:

- ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ [الأنعام: ٥٧].

- ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠].

- ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [يوسف: ٦٧].

- ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [الرعد: ٤١].

- ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٠].

- ﴿قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٦].

- ﴿وَهُوَ اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الأُولَى وَالآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٧٠].

- ﴿ذَلِكُم بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِن يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾ [غافر: ١٢].

- ﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلالاً قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: ٥٩].

- ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ وَلَوْلا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الشورى: ٢١].

فهذه الحزمة من النصوص تدل على أن المتفرد بحق التشريع على الإطلاق هو الله تعالى، وأن الحكم إليه وحده سبحانه فادعاء عدم صلاحية زمان أو مكان لحكمه إفضاء إلى منازعة الله في حكمه وإعطاء العبد حق التشريع.

● **أن الله تعالى أثنى على حكمه:**

- ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

فهذا النص دالٌّ على أن حكم الله تعالى هو أحسن الأحكام وأن ما كان خارجاً عنه من التشريعات فمن حكم الجاهلية، فمدعي تاريخية التشريع الإسلامي يلزمه الإعراض عن أحسن الحكم وابتغاء حكم الجاهلية، وهذا الثناء ثناء مطلق على هذا التشريع يشمل كل زمان ومكان.

● **أن الله بين أن وحيه شامل لاحتياجات العباد كافة وأن حكمه جاء مفصلاً مبيناً:**

- ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

- ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٨].

- ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ٥٢].

- ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً﴾ [الإسراء: ١٢].

- ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُوْلِي الأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف: ١١١].

- ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ [الأنعام: ١١٤].

- ﴿وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يُرِيدُ﴾ [الحج: ١٦].

- ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٠].

- ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥].

- ﴿هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحديد: ٩].

- ﴿رَسُولاً يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [الطلاق: ١١].

- ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ وَمَثَلاً مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [النور: ٣٤].

وهذه النصوص دالةٌ على الطبيعية التفصيلية لأحكام التشريع والتي تتناول وقائع الأزمنة والأمكنة ولا تنحصر بيئة زمانية أو مكانية خاصة، بل هي كما أخبر الله تبياناً لكل شيء.

● **أن الله بين كمال شرعته ودينه:**

- ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

فهذا النص الجليل دالٌّ على تمام نعمة الله على عباده بكمال الدين واستغنائه عن الإضافة البشرية، وبيان أنه الدين الذي لا يرضى الله من الناس سواه، فمدعي انحصار التشريع بزمان أومكان مخصوص يلزمه ادعاء احتياج الدين إلى التكميل والإضافة بحسب ملابسات الزمان والمكان.

● **أن الله تكفل بحفظ شرعه وبين أنه لا مبدل لحكمه سبحانه ولا معقب له:**

- ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

- ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤١ - ٤٢].

- ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: ١٩٩].

- ﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٧].

- ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [الرعد: ٤١].

فهذه النصوص دالةٌ على استمرارية بقاء هذا الشريعة باستمراية حفظ مصادرها، وأنه لا مجال إطلاقاً للعبث بهذه المصادر أو تبديلها أو التصرف فيها، فثمة حكم لله باقٍ في الأرض وهو حكم محفوظ، ومن العبث أن يكون موجوداً ومحفوظاً ولا يلزم الأخذ به والعمل بمقتضاه.

● أن الله إنما أنزل هذه الشريعة لتكون حاكمة على العباد:

- ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣].

- ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [الصف: ٩].

- ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [الفتح: ٢٨].

فهذه النصوص تؤكد على مقصد من أعظم مقاصد الشريعة وهو تحقيق هيمنتها في الأرض وتتضمن بشارةً ربانيةً بأن ذلك كائنٌ ولا بد وهو ما يلغي فكرة تاريخية التشريع من جذورها.

● أن الله أوجب على العباد تحكيم شريعته والتحاكم إليها:

- ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ [المائدة: ٤٨].

- ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: ١٠٥].

- ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ [النساء: ٥٩].

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [الأنفال: ٢٤].

هذه الحزمة النصية تدل على وجوب تطبيق شريعة الله وهو إيجاب غير مخصوص بزمان أو مكان بل هو مستغرق لهما، ومدعي الخصوصية يلزمه القول بأن الله أوجب علينا ما لا يصح لنا الأخذ به.

● أن الله نفى عن الإنسان حق الخروج عن حكمه:

- ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

- ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [القصص: ٦٨].

فهذان النصان يؤكدان على واجب المؤمن في تلقي أمر الله، وهو خطاب عام يشمل كل مؤمن من زمن النبي ﷺ وحتى زماننا وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فليس لأحد من المؤمنين خيرة في أمر الله تعالى بل هو الإذعان والتسليم والانقياد فقط.

● **أن الله جعل متابعة غير شرعته ضلالاً مبيناً:**

- ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١].

- ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

- ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥].

- ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧].

- ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ﴿٦١﴾ فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا ﴿٦٢﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا ﴿٦٣﴾ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ٦٠ - ٦٤].

فهذه النصوص تحكي حال من خرج عن شريعة الله تعالى وأنه واقعٌ ولا بد في الضلال المبين وما يترتب على هذا الضلال من أحكام، وليت شعري كيف يستقيم الأخذ بفكرة تاريخية التشريع واعتقاد مضامين هذه الآيات، فالله يحذر مغبة ترك تحكيم شريعته وأولئك يقولون ليس ثمة شريعةٌ أصلاً في هذا الزمان يلزم تحكيمها!

وأحسب أن إحصاء الدلالات القرآنية المتنوعة على هذا الأصل أكبر من أن تحتملها هذه الورقة، والمقصود أن هذا المعنى من المعاني الظاهرة الواضحة القطعية في الخطاب القرآني ومن سماته الإطلاق عن قيد الزمان والمكان، فالله هو الحكم سبحانه مطلقاً وواجب الطاعة له كذلك مطلقة، وحرمة الخروج عن أحكامه لا تتقيد بزمان أو مكان، بل وجوب الطاعة مستغرق لتفاصيل الزمان والمكان والحياة، وهذا المعنى واضح حتى عند أولئك الذين يحاولون المنازعة فيه، فيقول محمد أركون مثلاً:

(وأنا أعلم أن الغاية المستمرة لهذا النص المقدس تكمن في ترسيخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري)[1].

بل فكرة شمولية الشريعة ومجيئها بفلسفتها الحياتية الخاصة واضحة للحد الذي أقر به بعض أكابر المستشرقين، يقول فتزجرالد في كتابه القانون المحمدي:

(ليس الإسلام "ديناً" فحسب (A Religion) ولكنه "نظام سياسي" أيضاً (A Political system). وعلى الرغم من أنه قد ظهر في العهد الأخير بعض أفراد المسلمين، ممن يصفون أنفسهم بأنهم "عصريون" يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين فإن صرح التفكير الإسلامي كله قد بني على أساس أن الجانبين متلازمان، لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر)[2].

ويقول شاخت:

(على أن الإسلام يعني أكثر من دين إنه يمثل أيضاً نظريات قانونية وسياسية، وجملة القول إنه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معاً)[3].

---

(١) قضايا في نقد العقل الديني ٢١.

(٢) النظريات السياسية الإسلامية لمحمد الريس ٢٨.

(٣) النظريات السياسية الإسلامية لمحمد الريس ٢٩.

ويقول جب:

(عندئذ صار واضحاً أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية، وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل، له أسلوبه المعين في الحكم، وله قوانينه وأنظمته الخاصة به) [1].

فإن قيل: هذا التصوير لواقع حاكمية الشريعة يوقعنا في مشكلات متعددة عند إعماله على أرض الواقع، فالشريعة خاليةٌ من الشروحات التفصيلية المتعلقة بكثير من الجوانب الحياتية العمرانية ككيفية رصف الطرق، وبناء الكباري، وإنشاء السدود... إلخ، وكذلك التقنينات الإدارية والقضايا الإجرائية وغير ذلك مما يستدعي إعمالاً للذهن البشري عملياً لسد هذا النقص في طبيعة الدين، ولذا قلنا الدين متعلق بشأن الآخرة أما الدنيا فإلى الناس وعقولهم.

والحق أن هذا التصوير لطبيعة التشريع الإسلامي ينم عن إشكالية عميقة في تصور معنى حاكمية الشريعة، وحصر حق الحكم في ذات الله تبارك وتعالى، وطبيعة التشريعات الإسلامية المتعلقة بدنيا الناس، فالذي ينبغي أن نؤسس عليه نظرتنا للشريعة الإيمان بشموليتها لجانبي الدنيا والآخرة، ومن تصفح نصوص الشريعة فسيجد مادة كبيرة من التشريعات الكلية والجزئية التي تتعلق بالشأن الدنيوي ككثير من مسائل المعاملات والأحكام المتعلقة بالحدود والجنايات وأبواب السياسة الشرعية وغير ذلك، فالعمل بمثل هذه التشريعات الكلية والتفصيلية وإعمالها في واقع الحياة داخل في تقرير هيمنة الشريعة وحاكميتها، ثم هناك منطقة العفو والمباح والتي تمثل مساحة هائلة للعقل الإنساني في استحداث ما يحتاجه ويحقق المصلحة من التشريعات والتقنينات والإجراءات بشرط واحدٍ وهو إثبات عدم وجود المعارض الشرعي،

---

(١) النظريات السياسية الإسلامية لمحمد الريس ٢٩، وفي الكتاب نقول أخرى يحسن الرجوع إليها.

وهذا الالتفات لوجود المعارض الشرعي يؤكد طابع الهيمنة للشريعة بمراعاتها في أحوال النفس الإنسانية كافة، وتفهم هذه المسألة يزيل الإشكال الوارد في الاعتراض السابق. نعم الإسلام لم يأت ببيان كثير مما يتعلق بالقضايا الإجرائية والإدارية... إلخ، وذلك لمصلحة الناس فإن طابع هذه الأمور التطور والتغير بحسب احتياجات الواقع، فجعل الشارع للإنسان فسحة في تطويرها وتغييرها باشتراطٍ وحيدٍ وهو مراعاة كليات الشريعة وأحكامها التفصيلية لئلا يتجاوز هذا التطوير أو التغيير على حكم شرعي.

ثانياً: تحرير القول في قاعدة (تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان):

أما ما يتصل بقاعدة (تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان) فهي واحدة من القواعد الفقهية التي تكلم فيها غير واحد من أهل العلم كابن حزم والغزالي والقرافي والشاطبي، وممن بحثها ووسع القول فيها الإمام ابن القيم عليه رحمة الله وذلك في كتابه إعلام الموقعين، وهذه القاعدة مما سطا عليها الخطاب العلماني ووظفها لهدر أحكام الشريعة تحت ذريعة عدم مناسبة تلك الأحكام لظروف هذا الزمان، وحتى تتضح معالم هذه القاعدة، والفوارق بين الإعمال الفقهي المنضبط لها وبين التسيب العلماني ينبغي ملاحظة ما يلي:

أولاً: أن وصف أحكام الشريعة بالعموم والثبات والشمول هو أصل شرعي محكم يجب الانطلاق منه في بحث مسألة تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان، لا قلب المسألة أو بحثها معزولة عن هذا السياق إذ عدم استصحاب معنى العموم والشمول أحال الشريعة عند بعضهم مادة هلامية قابلة للصب في أي واقع من غير انضباط، ويمكن أن يستخرج منها الحكم ونقيضه على السواء. ومن التعبيرات الدالة على صفة العموم والثبات للشريعة ما قاله القاسم بن مخيمرة رحمه الله: ما قبض الله عليه نبيه ﷺ وهو حرام فهو حرام إلى يوم القيامة، وما قبض الله عليه رسوله ﷺ

وهو حلال فهو حلال يعني إلى يوم القيامة[1]. وقد سبق من الأدلة الشرعية ما يؤكد هذا الأصل الجليل.

ثانياً: أن منطلق أهل العلم في تأصيل هذه القاعدة هو ملاحظة تصرف الشريعة ذاتها، فإن الشريعة راعت فيما راعت التغيرات الطارئة على الواقع الناشئة عن تغير الزمان والمكان والأعراف والعوائد.. إلخ، وبملاحظة تصرفات الشارع جاء هذا التأصيل والنظر الفقهي، فليس منشأ القاعدة عندهم هو النظر العقلي المجرد أو التعويل على فكرة التاريخية كما هو الشأن في الخطاب العلماني، وإنما هو المتابعة لتصرفات الشريعة، وقراءة فاحصة في كلام الإمام ابن القيم في تأصيله لهذا الأصل تؤكد هذه الملاحظة، فقد أورد في تقريرها جملة من الأدلة الشرعية المتعددة، فالتأصيل ناشئ عن استمساك بالشريعة لا عن إرادة لهدرها.

ثالثاً: أن ثمة قدراً من الإجمال في تعبيرات هذه القاعدة تسبب في حالة التوظيف العلماني لها، ولعل دوران القاعدة في النطاق الفقهي والتداول بين أهل العلم بما لديهم من انضباط معرفي وخلفيات فقهية مسبقة صانهم من سوء التوظيف لهذه القاعدة، وقلل من حالة الاحتياج للتدقيقات الشكلية لبعض المفاهيم المتصلة بها، وما كان يخطر ببال واحد منهم أن مثل هذا الأصل سيتم استغلاله على هذا النحو ليلغي من خلاله هيمنة الشريعة على الواقع، أو يجعل حكم الواقع ناسخاً لأحكام الشريعة. ومع ذلك وجد من علماء الأصول من أبدى قدراً من التحفظ على هذه القاعدة، قال الزركشي مثلاً تحت بحثه لمسألة ثبات الشريعة، معلقاً على كلمة للعز بن عبد السلام قال فيها: (يَحْدُثُ للنَّاس في كل زمانٍ من الأحكام ما يناسِبُهُم):

---

(١) المدخل إلى السنن الكبرى برقم (١٨).

(وقد يتأيد هذا بما في البخاري عن عائشة أنها قالت: لو علم النبي ﷺ ما أحدثته النساء بعده لمنعهن من المساجد، وقول عمر بن عبد العزيز: يحدث للناس أقضيةٌ على قدر ما أحدثوا من الفجور، أي: يجددون أسبابًا يقضي الشرع فيها أمورًا لم تكن قبل ذلك لأجل عدمه منها قبل ذلك لا لأنها شرعٌ مجددٌ، فلا نقول: إن الأحكام تتغير بتغير الزمان بل باختلاف الصورة الحادثة، وقال الشيخ نجم الدين البالسي: وكنت أنفر من هذا القول، وأعلل فساده بأن صاحب الشرع شرع شرعًا مستمراً إلى قيام الساعة مع علمه بفساد الأمر فيهم، ثم رأيت في النهاية قد قرر ما في نفسي، فقال قدس الله روحه: لو كانت قضايا الشرع تختلف باختلاف الناس، وتناسخ العصور لانحل رباط الشرع، قال: ولما ذكر صاحب التقريب مقالات الأصحاب في التعزير روي الحديث في نفي الزيادة على عشرة أسواطٍ، ثم قال: ولو بلغ الشافعي لقال به انتهى. وقد أكثر الروياني في الحلية من اختيارات خلاف مذهب الشافعي ويقول: في هذا الزمان، وقال العبادي في فتاويه: الصدقة أفضل من حج التطوع في قول أبي حنيفة وهي تحتمل في هذا الزمان، وأفتى الشيخ عز الدين بالقيام للناس، وقال: لو قيل بوجوبه في هذه الأزمنة لما كان بعيدًا، وكل ذلك فإنما هو استنباطٌ من قواعد الشرع، لا أنه خارجٌ عن الأحكام المشروعة فاعلم ذلك فإنه عجيبٌ)[1].

رابعاً: منشأ الخلل والإشكال في حالة التوظيف السلبية لهذه القاعدة يكمن في الخلل في تصور طبيعة الواقع الذي تغير لأجله الحكم أو الفتوى، وتفكيك طبيعة هذا الواقع سيحل قدراً كبيراً من شبهة التوظيف الخاطئ لهذا القاعدة، ففكرة القاعدة تقوم على الأساس التالي:

---

(١) البحر المحيط ١/ ١٣٣.

أن ثمة تغيراً يجري على الحكم الشرعي تبعاً لتغيرات تطرأ في طبيعة الزمان أو المكان، فيكون الحكم الشرعي بكذا في زمان أو مكان ما ثم يكون الحكم بأمر مخالف في زمان أو مكان آخر. والذي ينبغي ملاحظته والتأمل فيه والتساؤل حوله ليس في طبيعة تأثير بُعد الزمن والمكان في طبيعة الحكم الشرعي، بل في تأثير هذين البعدين في طبيعة الواقعة التي يتعلق بها الحكم، فهل المناط الذي يتصل به الحكم في الزمانين سواءٌ أم بينهما فوارق؟

والجواب عن هذه الإشكالية يكشف عن حالة اللبس الاصطلاحي، والذي أحاط بهذه القضية وتسبب في حالات من التوظيف الخاطئ لهذه القاعدة.

فمتى كان مناط الحكم واحداً مع تغير الأزمنة والأمكنة فمن الطبيعي أن يكون حكم الشريعة فيها واحداً ولو تغير الزمان أو المكان، كأن يقدم رجلٌ مثلاً على قتل آخر متعمداً فلو تصور أن الملابسات ذاتها وقعت في الزمان نفسه في مكان آخر فالحكم سواء، وكذا لو وقعت في زمان آخر بالملابسات ذاتها فالحكم سواء أيضاً، فليس في مجرد وقوع الحادثة في زمن آخر أو مكان آخر ما يستوجب تغير الحكم الشرعي، بل الأصل بقاء الحكم كما هو لتحقق مناطه في الواقع.

أما إن كان ثمة تغير في طبيعة الواقعة التي اتصل بها الحكم فهذه الفوارق قد تكون مؤثرة في إعطاء الواقعتين أحكاماً مختلفة لأن مناط الحكم هنا ليس عين مناطه هناك، كما لو أقدم رجل مثلاً على قتل مسلم متعمداً فحكمه القصاص، فلو كان القتل خطأً أو لكافرٍ أو للولد فسيكون لهذه أحكامٌ تخالف الواقعة الأولى، وينبغي ملاحظة أن الفوارق بين طبيعة الوقائع لا يلزم بالضرورة أن تكون مؤثرة في الحكم كما لو قتل رجلٌ امرأةً مسلمةً أو امرأة رجلاً فالحكم واحدٌ، والحكم بتأثير الأوصاف من عدمها راجع إلى تقدير الشارع، فما اعتبره الشارع من الفروق فاعتباره متعين وما لم يعتبره فليس معتبراً، ولأهل العلم تفاصيل دقيقة في تنقيح مناط الأحكام الشرعية، ولهم

مسالك منضبطة في استخراج عللها، وليس الأمر متروكاً للنظر العقلي المجرد أو التعويل على المصالح فقط أو اعتبار مطلق التغير في الزمان والمكان.

ومتى ادعى أحد أن الحكم الشرعي يمكن أن يتغير مع عدم تغير طبيعة المناط في الواقع فهو مدعٍ في الحقيقة نسخاً للحكم الشرعي، والنسخ ليس لأحد من البشر وإنما هو واقعٌ من الشريعة نفسها، فليس لأحد أبداً أن يدعيه بعد انقضاء الوحي حتى أن أهل العلم نصوا على أن الإجماع المجرد لا ينسخ النص، وإنما يكون كاشفاً عن النص الناسخ، فكيف يمكن أن يدعي النسخ بعد انقضاء زمانه فرد أو أفراد.

فإذا وقع التجوز في التعبير عن هذه المعاني بأنها تغير في الأحكام لتثبيت مرونة الشريعة وصلاحيتها لجميع الأزمنة والأمكنة ومراعاتها للتغيرات الحاصلة في الواقع فهو شيء متفهم ومقبول، أما هدر أحكام الشريعة تحت ذريعة مرونتها فأمر آخر مختلف تماماً.

خامساً: أنه عند التدقيق في حقيقة ما أدرجه بعض أهل العلم تحت هذه القاعدة من الأمثلة والشواهد يلحظ أن ثمة قدراً من التجوز والتوسع في طبيعة التمثيلات المندرجة تحت مفهوم (تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان) بل ثمة قدر من التجوز في إطلاق هذا المفهوم ذاته، إذ القاعدة توهم أن ثمة قدراً من التغير طرأ على الشريعة ذاتها استجابة لمعطيات الواقع وهذا ما لم يرده قائلوه من جهة، ولا تدل عليه إطلاقاً ما ساقوه من أمثلة ونماذج في توضيح هذه القاعدة من جهة أخرى، وبيان طبيعة التجوز في تعبيرات القاعدة وأمثلتها يتضح بما تم إدراجه تحتها من الفروع والشواهد، فمما تم إدراجه:

١- ما تخلف فيه مناط الحكم في الواقع لنقص في الشروط أو وجود مانع مثلاً فجعل الحكم الناشئ عن تخلف المناط تغيراً في الحكم ذاته لا يخلو من تجوزٍ في

العبارة، إذ الاختلاف في الحكم على الواقع الناشئ عن توفر المناط أو تخلفه ليس من قبيل تغير الحكم في حد ذاته لتغير معطى الزمان والمكان، إذ الحكم الشرعي متعلق بمناط مخصوص ينطبق عليه في الواقع فإذا لم يتوافر هذا المناط المخصوص في الواقع فلا تعلق للحكم أصلاً بهذا الواقع لعدم وجود مناطه، والحكم الناشئ عن تخلف المناط هو حكم شرعي آخر متعلق بهذا الواقع الجديد. فمثلاً الاستطاعة شرط في الحج فمتى كان الرجل مسلماً عاقلاً بالغاً حراً مستطيعاً وجب عليه الحج، فإن عجز عنه لم يكن مخاطباً بالحج حتى يتوافر شرطه، فانتقال الحكم من الوجوب إلى عدم الوجوب ليس تغيراً طارئاً في حكم الشريعة على الحقيقة إذ لكل حكم (الإيجاب - الرخصة) مناطه الخاص المختلف عن الآخر.

٢- ما جاء التنصيص عليه شرعاً من مراعاة الأحوال بذكر أحكام مناسبة لوقائع مخصوصة كترك قطع الأيدي في الغزو مثلاً، فمثل هذه التصرفات الشرعية خارجة عن محل البحث أصلاً لكون الأحكام المنصوص عليها هي أحكام تلك النوازل وهي تقرير الشريعة إنشاء وابتداءً، فالحقيقة أنه لا تغير في حقائق الشريعة ذاتها، إذ الشريعة أعطت لهذه الواقعة حُكماً يخصه وأعطت للآخر حكماً آخر، فالمفتي متابع حقيقةً لأحكام الشريعة لا مجتهدٌ في مراعاة تغيرات الزمان والمكان في فتياه وتقليب وجوه المصالح والمفاسد، ولو طرد المرء هذا المعنى في التنظير والتمثيل لقاعدة (تغير الفتوى) لصح له أن يجعل تخصيص الشريعة للعموم أو تقييدها للمطلق أو تبيينها للمجمل أو غير ذلك كلها تغيراً في أحكام الشريعة وهو توسع غير صحيح وغير مقصود لمن نطق بهذه القاعدة من أهل العلم. نعم هذه التنصيصات الشرعية تفيد بعد استقرائها أن الشريعة راعت ما يطرأ في الواقع من تغيرات فلم تجمع بين المختلفات ولم تفرق بين المتماثلات.

٣- ما يطرأ على العرف من التغير، والذي يستتبع أحكامه الشرعية فيما كان العرف فيه معتبراً، فمن القواعد التي أسس لها أهل العلم أن العادة محكمة، وإذا تأملت في تأثير العرف في تنزيل الأحكام الشرعية وجدت أنه ليس ثمة تغيير في حقيقة الحكم الشرعي، وإنما جعل الشارع هنا للحكم مناطاً بالعرف، فبقدر ما يحصل من التغيرات في العرف فيما هذا سبيله من الأحكام تتحقق مناطات الأحكام أو تنعدم في الواقع فمثلاً جعل الشارع رخصاً للمسافر، والسفر على الصحيح ليس له معنى ثابتٌ مستقرٌ ينضبط به كانضباط بمعطى زماني أو مسافي، وإنما مرد تحديده إلى العرف فما يكون سفراً في زمن قد لا يكون سفراً في زمن آخر لتغير الأعراف وتجدد الأحوال، فإذا تدبرت في هذا المثال وجدت الحكم الشرعي هو هو لم يتغير، إذ الشارع علق الرخصة بوصف السفر فإذا تحقق وجوده عرفاً فمناط الحكم قائمٌ في الواقع فتتنزل الرخصة وإن لم يتحقق هذا الوصف العرفي تخلفت الرخصة تبعاً لعدم تحقق المناط. مثال آخر نص الشارع على كفارة اليمين في قوله تعالى: ﴿لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٨٩]، فالإطعام والكسوة معانٍ يراعى فيها العرف في ضبطه وتحديد طبيعته ومقداره وهو مما يقع فيه التفاوت الواقع في الأعراف زماناً ومكاناً، لكن الحكم الشرعي هو هو يتطلب مناطه في الواقع، فإذا توافر الإطعام أو الكسوة العرفية في الواقع حصلت الكفارة المطلوبة شرعاً، وإن تخلفت لعدم دخولها تحت وصف الإطعام أو الكسوة عرفاً فالمناط الذي يتنزل عليه حكم الشريعة غير حاصل في الواقع فلا تقع كفارة لليمين. وممن نبه إلى أن مراعاة الشريعة لاختلاف العوائد ليس في الحقيقة اختلافاً في أصل الخطاب الإمام الشاطبي عليه رحمة الله، حيث قال:

(واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد، فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها، كما في البلوغ مثلاً، فإن الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف، فسقوط التكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف في الخطاب، وإنما وقع الاختلاف في العوائد، أو في الشواهد، وكذلك الحكم بعد الدخول بأن القول قول الزوج في دفع الصداق بناءً على العادة، وأن القول قول الزوجة بعد الدخول أيضاً بناءً على نسخ تلك العادة، ليس باختلاف في حكم، بل الحكم أن الذي ترجح جانبه بمعهود أو أصل، فالقول قوله بإطلاق لأنه مدعى عليه، وهكذا سائر الأمثلة، فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق، والله أعلم)[1].

والمقصود التأكيد على أن معطى (الزمان والمكان) ليس موجباً لتغير الأحكام الشرعية، بل الموجب النظر في الأدلة الشرعية، والبرهنة والتدليل على موجب التغير، والنظر أيضاً في تغير المناطات المؤثرة في الواقع والتي تستتبع أحكامها الشرعية الموضوعة اللائقة بها، ويعبر الإمام ابن حزم عن هذا المعنى في صرامته المعهودة:

(إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما على حكم ما ثم ادعى مدع أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل من أجل أنه انتقل ذلك الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله أو لتبدل زمانه، أو لتبدل مكانه، فعلى مدعي انتقال

---

(١) الموافقات ٢/ ٤٩١.

الحكم من أجل ذلك أن يأتي ببرهان من نص قرآن أو سنة عن رسول الله ﷺ ثابتة على أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل، فإن جاء به صح قوله وإن لم يأت به فهو مبطل فيما ادعى من ذلك، والفرض على الجميع الثبات على ما جاء به النص ما دام يبقى اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه؛ لأنه اليقين والنقلة دعوى وشرع لم يأذن الله تعالى به، فهما مردودان كاذبان حتى يأتي النص بهما) [١].

إلى أن قال:

(فإن قيل: وما الدليل على تمادي الحكم مع تبدل الأزمان والأمكنة؟ قلنا وبالله تعالى التوفيق: البرهان على ذلك صحة النقل من كل كافر ومؤمن على أن رسول الله ﷺ أتانا بهذا الدين، وذكر أنه آخر الأنبياء وخاتم الرسل، وأن دينه هذا لازم لكل حي ولكل من يولد إلى القيامة في جميع الأرض. فصح أنه لا معنى لتبدل الزمان، ولا لتبدل المكان، ولا لتغير الأحوال، وأن ما ثبت فهو ثابتٌ أبداً في كل زمانٍ، وفي كل مكانٍ، وعلى كل حالٍ، حتى يأتي نص ينقله عن حكمه في زمان آخر أو مكان آخر أو حال أخرى) [٢].

وبكل حالٍ فالذي ينبغي أن يكون واضحاً تماماً أن ما يدرجه أهل العلم من المعاني تحت قاعدة تغير (الأحكام لتغير الزمان والمكان) لا تنسجم إطلاقاً مع تلك التوظيفات السيئة للخطاب العلماني، فإن هذه القاعدة لا تعني إطلاقاً أن ثمة تغيراً حقيقياً طارئاً على الأحكام الشرعية ذاتها، قُصارى ما يريدون الإلماح إلى أن من طبيعة الشريعة السعة والشمول في إعطائها للأحكام المناسبة لظروف الواقع، مع ثباتها ورسوخها وأنها تراعي في أحكامها عدم التفريق بين المتماثلات أو الجمع بين المختلفات.

---

(١) الإحكام ٥/ ٥.

(٢) الإحكام ٥/ ٧.

سادساً: من التعبيرات لهذه القاعدة استعمال كلمة (الفتوى) كبديل عن التعبير بالأحكام، وأظنها الأكثر حضوراً في المشهد الأصولي والفقهي المعاصر، وهو استعمال ذكره وأشاعه الإمام ابن القيم عليه رحمة الله، وهو استعمال أكثر انضباطاً وأرفع للبس والإيهام إذ الفتوى ناتجة عن اجتهاد المفتي في استنباط الحكم الشرعي من أدلة الشريعة وتنزيل لذلك الحكم المستنبط على الواقع، ولا شك في أن الفتوى يعرض لها من عوارض التغير والتجدد ما يعرض، ويتصور وقوع قدر من التغيير فيها مما لا يصح أن يكون واقعاً في الشريعة ذلك لاعتبارات متعددة بعضها مقصود لمن أطلق القاعدة كمراعاة تجدد العرف أو تحقق وجود المناط أو موازنات المصالح والمفاسد أو غيرها، أو غير مقصود كالاختلاف في الاجتهاد الفقهي بالتراجع عن ترجيح مثلاً فهذا وإن كان تغيراً في الفتوى ويمكن أن يدخل في ألفاظ القاعدة لكنه غير مقصود، ولا يخلو الأمر هنا من قدر من التجوز في الإطلاق أيضاً لكن الأمر في التعبير بالفتوى أسهل من التعبير بالأحكام[1].

ثالثاً: فقه الشافعي بين القديم والجديد:

من التوظيفات التي يمارسها الخطاب العلماني/ الحداثي في هذا السياق لتبرير تلاعبهم بأحكام الشريعة التفصيلية الواقع الفقهي/ التاريخي لمذهب الإمام الشافعي عليه رحمة الله، فله رحمه الله فقهان مشهوران عُبر عن أحدهما بالقديم وعن الآخر بالجديد، فالأول ما كان منه مدة مقامه بالعراق، والثاني بعد انتقاله عنها لمصر، وهذا التغير الطارئ في فقه الإمام الشافعي ناشئ بدعوى هؤلاء عن طبيعة البيئة المتغيرة، وعن مؤثرات الزمان والمكان، فللبيئة تأثيرها في الطبيعة الفقهية، والشريعة المناسبة

---

(١) الأحكام أيضاً لفظ فيه قدر من الإجمال والاشتراك، فالأحكام قد يراد بها أحكام الشريعة عينها وقد تكون أحكاماً ناشئةً عن اجتهاد بشري كأحكام القاضي، فإن كان المقصود في تأصيل القاعدة الثاني فالأمر فيها قريب من التعبير بالفتوى مع ما بين الحكم والفتوى من الفوارق المعروفة.

لحياة الصدر الأول لا يلزم بالضرورة أن تكون مناسبة لحياتنا اليوم، بل مشهد التجديد الفقهي الشافعي دالٌّ على أن لكل بيئة (زمانية-مكانية) فقهها المناسب فكما أن لأهل العراق فقهاً لا يشركهم فيه أهل مصر فللمصريين فقه لا يشركهم في أهل العراق.

والجواب عن هذه الإشكالية من خلال ما يلي:

أولاً: أن نسبة القديم والجديد إلى مذهب الإمام الشافعي نسبةٌ اصطلاحيةٌ، كان المقصود منها بيان قدر من التغير الذي طرأ على اجتهادات الإمام الشافعي الفقهية، وقد تم ضبط المذهب القديم من حياة الإمام الشافعي زمانياً من بداية إفتائه وحتى سنة ١٩٩هـ وجمهور ذلك واقع منه بالعراق وتخلله وجود في مكة وفي تلك المدة ألف كتابيه الحجة والرسالة (القديمة) وغيرهما، وكانت له اجتهادات فقهية وأصولية متعددة.

في أواخر سنة ١٩٩هـ سافر الإمام الشافعي لمصر وظل فيها حتى توفي سنة ٢٠٤هـ، وفي هذه السنوات غيّر كثيراً من اجتهاداته وعاد إلى كتبه بالمراجعة وإعادة التصنيف، وصحبه جملة من التلامذة كالبويطي والمزني والربيع وغيرهم فنقلوا فقهه، وكان من أهم ما ألفه رحمه الله في هذه المدة الأم والرسالة (الجديدة) وغيرهما، فكانت هذه الفترة هي المعبر عنها بالمذهب الجديد للشافعي.

وكان من الواضح أن الشافعي في مصر زاد من تحرير كتبه وانتفع بما حصّله من معارف وعلوم سابقة، فهذا تلميذه بالعراق الإمام أحمد لما سئل:

(ما ترى في كتب الشافعي التي عند العراقيين أحب إليك أم التي عند المصريين؟ قال: عليك بالكتب التي وضعها بمصر، فإنه وضع هذه الكتب بالعراق ولم يحكمها، ثم رجع إلى مصر فأحكم ذلك)[1].

---

(١) مناقب الإمام الشافعي للبيهقي ١/ ٢٦٣.

ثانياً: من المهم الكشف عن بواعث هذا التغير الفقهي الذي وقع من الإمام الشافعي، فإن ذلك سيظهر حجم المغالطة التي يراد تمريرها باستخدام الإمام الشافعي ومذهبه ورقةً في لعبة هدر أحكام الشريعة تحت دعاوى تغير الزمان والمكان. هذه البواعث باستقراء فقه الشافعي نفسه وبعض القرائن الخارجية لا تكاد تخرج عن:

١) اتساع دائرة المعرفة والعلم باطلاعه على كثير من السنن والآثار مما لم يكن قد سمعها من قبل، خصوصاً في رحلته الأخيرة لمكة والتي سافر عقبها إلى مصر، ولذا فبعضهم يجعل مبتدأ فقهه ناشئاً من مكة ممتداً إلى استقراره بمصر.

٢) اعتماده على اجتهادٍ وقياسٍ ونظرٍ جديدٍ في أدلة الشريعة، ولدت قناعة بمرجوحية الرأي الأول ورجحان الثاني، ولذا فمن العبارات التي أطلقها رحمه الله والتي تدل على اتكاء فقهه على نص كان يجهله أو نظر في النص أصبح مرجوحاً في نفسه، قوله عليه رحمة الله:

(ليس في حلٍّ من روى عني القديم)[1].

٣) اختلافات عُرفية مؤثرة في فقه الشريعة، أو قضايا اعتبرها الشارع في ترتيب الأحكام كالضرورة والحاجة وسد الذرائع وغير ذلك مما يمكن أن يتغير من زمان إلى زمان أو مكان إلى مكان مع ملاحظة اعتبار الشارع لهذا التغير، فتجدد الأوضاع العرفية مثلاً سيثمر فقهاً يناسبها فيما قرر الشارع اعتبار العرف فيه، فلا يستنكر أن يكون فقه المسألة عند الإمام الشافعي واحداً لكن تغير حكمه في الواقع لتغير المناط الموجب لتغير الحكم الناشئ عن تغير الأعراف، وفرقٌ كبير بين من يريد أن يقرر جواز هدر الأحكام الشرعية التفصيلية فيما اعتبره الشارع في الواقع من المعاني والأوصاف وما لم يعتبره، وبين من يستمسك بالنص الشرعي مفتشاً عن مناطه في الواقع لينزله عليه.

---

(١) البحر المحيط ٤/ ٥٨٤.

ثالثاً: يؤكد ما تقدم من موضوعية المبررات التي سوغت للإمام الشافعي الخروج عن قول في المسألة إلى قول جديد وأن الأمر لم يكن فتياً تناسب أمزجة الناس وأهوائهم ما يلي:

١- عدم تجويزه لإعمال فقهه العراقي في عبارته السالفة: (ليس في حلٍّ من روى عني القديم)، وقال الإمام البيهقي مبيناً الممارسة العملية للإمام الشافعي بهذا الخصوص:

(فكان يأمر بقراءة هذه الكتب عليه في الجديد، ثم يأمر بتخريق ما تغير اجتهاده فيها، وربما يدعه اكتفاءً بما ذكر في موضع آخر)(١).

فلو كان الشان عنده تسويغ تعدد الأحكام الشرعية لمجرد تعدد البيئات الحاضنة مع اشتراكٍ في عين الوقائع في البيئتين لما حرص على إماتة مذهبه القديم، ولجوز للعراقيين العمل بالمذهب القديم وهو ما لم يقع منه عليه رحمة الله، فدل على أن جمهور ما وقع في مذهبه من التغيير عائد في الحقيقة إلى نظرٍ فقهي جديد في الأدلة الشرعية من جهة الثبوت ومن جهة الفهم، وهو ما فهمه أئمة الشافعية وعولوا عليه في نسبة الأقوال إليه رحمه الله فهذا الإمام النووي يقول مثلاً:

(كل مسألة فيها قولان للشافعي -رحمه الله- قديم وجديد، فالجديد هو الصحيح وعليه العمل؛ لأن القديم مرجوع عنه، واستثنى جماعةٌ من أصحابنا نحو عشرين مسألة، أو أكثر وقالوا: يفتى فيها بالقديم)(٢).

ويقول أيضاً:

(ليس للمفتي ولا للعامي المنتسب إلى مذهب الشافعي رحمه الله في مسألةٍ

---

(١) مناقب الشافعي ١/ ٢٥٦.

(٢) المجموع شرح المهذب ١/ ٦٦. وهذا الاستثناء بسبب قوة الأدلة المرجحة للقول القديم كما جاء بيانه في مواضع متعددة من المجموع وغيره، وسيأتي عن النووي بعد قليل نقل يفيده أيضاً.

القولين أو الوجهين أن يعمل بما شاء منهما بغير نظر بل عليه في القولين العمل بآخرهما) [1].

٢- أن أئمة المذهب الشافعي كانوا واعين تماماً بأن للإمام الشافعي أسباباً شرعية معتبرة في تغيير جملة من آرائه الفقهية، وأنه ما كان يخرج عن قول فقهي مبني على دليل إلا إلى قولٍ فقهي آخر مبني على دليل أرجح، ولذا فقد كانوا يتابعونه على هذا المسلك المنهجي في متابعة الدليل ويخالفونه بترجيح رأيه القديم لرجحان دليله في نظرهم، وما كانوا ينسبون ذلك المذهب إليه إذ هو على خلاف قوله الجديد، فلو كان الكل فتيا سائغة بحسب ضغوط الزمان والمكان لكان القديم والجديد كلاهما مذهباً سائغ النسبة للشافعي وهو ما لم يقع من علماء المذهب، وهم الأفهم بطبيعة الشافعي وحقيقة مذهبه والأسباب التي دفعته إلى ترجيحاته الفقهية الجديدة، ولو كانوا يرون أن تغير البيئة هو السبب الرئيسي في ذلك لقرروه ولأعملوه في فقههم، قال الإمام النووي موضحاً هذه القضية في تعليقه على كلمة الإمام الجويني والتي ذكرها في كتابه الجليل (نهاية المطلب ١/ ٢٩):

(وعلى الجملة معتقدي أن الأقوال القديمة ليست من مذهب الشافعي حيث كانت، لأنه جزم القول على مخالفتها في الجديد، والمرجوع عنه لا يكون مذهباً للراجع).

قال النووي:

(فإذا علمت حال القديم ووجدنا أصحابنا أفتوا بهذه المسائل على القديم، حملنا ذلك على أنه أداهم اجتهادهم إلى القديم لظهور دليله وهم مجتهدون،

---

(١) المجموع شرح المهذب ١/ ٦٨.

فأفتوا به ولا يلزم من ذلك نسبته إلى الشافعي، ولم يقل أحد من المتقدمين في هذه المسائل أنها مذهب الشافعي، أو أنه استثناها، قال أبو عمرو: فيكون اختيار أحدهم للقديم فيها من قبيل اختياره مذهب غير الشافعي إذا أداه اجتهاده إليه، فإنه إن كان ذا اجتهاد اتبع اجتهاده، وإن كان اجتهاده مقيداً مشوباً بتقليد نقل ذلك الشوب من التقليد عن ذلك الإمام، وإذا أفتى بين ذلك في فتواه، فيقول: مذهب الشافعي كذا، ولكني أقول بمذهب أبي حنيفة وهو كذا)[1].

وهذا المسلك في الترجيح عند الشافعية، والخروج عن رأيه الجديد إلى القديم متابعةً للدليل راجعٌ إلى استيعاب الشافعية لمنهج الإمام الشافعي في تطلب الحق بدليله، ولذا يقول النووي كاشفاً عن هذه الملاحظة وذلك في أثناء ذكره لهذه الميزة المنهجية عند الإمام الشافعي:

(ومن ذلك شدة اجتهاده في نصرة الحديث، واتباع السنة، وجمعه في مذهبه بين أطراف الأدلة، مع الإتقان والتحقيق والغوص التام على المعاني والتدقيق، حتى لقب حين قدم العراق بناصر الحديث، وغلب في عرف العلماء المتقدمين والفقهاء الخراسانيين على متبعي مذهبه لقب أصحاب الحديث في القديم والحديث، وقد روينا عن الإمام أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة المعروف بإمام الأئمة -وكان من حفظ الحديث ومعرفة السنة بالغاية العالية- أنه سئل: هل تعلم سنة صحيحة لم يودعها الشافعي كتبه؟ قال: لا. ومع هذا فاحتاط الشافعي رحمه الله لكون الإحاطة ممتنعة على البشر، فقال ما قد ثبت عنه رضي الله عنه من أوجه من وصيته بالعمل بالحديث الصحيح وترك قوله المخالف للنص الثابت الصريح، وقد امتثل أصحابنا رحمهم الله وصيته

---

(١) المجموع ١/ ٦٧.

وعملوا بها في مسائل كثيرة مشهورة كمسألة التثويب في الصبح ومسألة اشتراط التحلل في الحج بعذر)[1].

٣- تصريح أئمة الشافعية بعدم جواز تقليد الشافعي في مذهبه القديم مما رجع عنه ولو كان المقلد عراقياً، فهل يصح الادعاء بأن الكل مذهبٌ سائغٌ للشافعي يصح العمل بهذا وهذا ونسبته للشافعي، أم هو من قبيل الاجتهاد الفقهي المبني على النظر الشرعي في الدليل والذي يتراجع فيه العالم عن اجتهاد يراه خطأ إلى صواب أو من قول مرجوح إلى راجح؟!

٤- تصريح أئمة الشافعية بأن ما لم يتغير فيه اجتهاد الشافعي من اختياراته (العراقية/ مذهبه القديم) ولم يُحدث فيه مذهباً جديداً فهو مذهبه، وهو ما يؤكد على طبيعة تطلب الحق في التغير الطارئ على مذهب الشافعي، وأن اختياراته في سائر تنقلات حياته إنما هي ناشئة عن تطلب القول الأرجح دليلاً وليس ناشئاً عن مجرد تغير الجغرافيا أو الزمان، أو أننا أمام مشهد فقهي جديد يراعي معطيات بيئة مخصوصة منفصلة تماماً عن المشهد الفقهي المتقدم، بل نحن أمام جسد فقهي واحد تبين لنا فيه اختيارات الإمام الراجحة من اختياراته المرجوحة، وقد أقر الشافعي جملة من كتبه المتقدمة كما أشار إليه البيهقي في كتابه (مناقب الشافعي)[2]، كما أجرى تعديلات على بعض اختياراته كما سبق، يقول الإمام النووي موضحاً هذه الحقيقة في طبيعة الاتصال في فقه الإمام الشافعي بين القديم والجديد:

(واعلم أن قولهم: القديم ليس مذهباً للشافعي، أو مرجوعاً عنه، أو لا فتوى عليه، المراد به قديم نص في الجديد على خلافه، أما قديم لم يخالفه في الجديد

---

(١) المجموع ١/ ١١.

(٢) مناقب الشافعي ١/ ٢٥٥-٢٥٦.

أو لم يتعرض لتلك المسألة في الجديد، فهو مذهب الشافعي واعتقاده، ويُعمل به ويفتى عليه فإنه قاله ولم يرجع عنه، وهذا النوع وقع منه مسائل كثيرة ستأتي في مواضعها إن شاء الله، وإنما أطلقوا أن القديم مرجوع عنه ولا عمل عليه لكون غالبه كذلك)[1].

٥- أن من الملاحظ أن ثمة قدراً من الخلاف بين أئمة الشافعية في تأريخ مذهبيه القديم والجديد فبعضهم يجعل مبتدأ الجديد في العراق قبيل خروجه منها، ومنهم من يقول بل من وجوده في مكة قبل انتقاله لمصر، ومنهم من يجعله من مبتدأ دخوله لمصر، فهذا الخلاف في اعتبار بداية المذهب الجديد يؤكد على أن تغير البيئة فقط واعتبارات الزمان والمكان لم تكن هي العامل الرئيسي المؤثر في هذا التغير الفقهي بل العامل الأساسي هو تجدد النظر في الدلائل الشرعية خصوصاً بعد الاستزادة منها قبل دخوله لمصر.

٦- أنه باستقراء الفوارق بين مذهب الشافعي القديم والجديد نجد جملةً لا بأس بها من المسائل التي رجع عنها الإمام الشافعي لا علاقة لها مطلقاً بمجرد مراعاة البيئة الجديدة أو مطلق التسهيل الفقهي، وإنما هو لتجدد النظر في مآخذ الأدلة والاجتهاد في التوصل للراجح، خذ مثلاً ما جاء في كتاب الأم في معرض الكلام عن حكم الموالاة في الوضوء:

(وأحب أن يتابع الوضوء، ولا يفرقه لأن رسول الله ﷺ جاء به متتابعاً، ولأن المسلمين جاؤوا بالطواف، ورمي الجمار، وما أشبههما من الأعمال متتابعةً، ولا حد للتتابع إلا ما يعلمه الناس من أن يأخذ الرجل فيه ثم لا يكون قاطعاً له حتى يكمله إلا من عذرٍ، والعذر أن يفزع في موضعه الذي توضأ فيه من سيلٍ، أو هدمٍ، أو حريقٍ، أو غيره، فيتحول إلى غيره فيمضي فيه على وضوئه، أو

---

(١) المجموع شرح المهذب ١/ ٦٨.

يقل به الماء فيأخذ الماء ثم يمضي على وضوئه في الوجهين جميعاً، وإن جف وضوؤه كما يعرض له في الصلاة الرعاف وغيره فيخرج ثم يبني، وكما يقطع به الطواف لصلاةٍ أو رعافٍ أو انتقاض وضوءٍ فينصرف ثم يبني.

قال الربيع: ثم رجع الشافعي عن هذا بعد، وقال: عليه أن يبتدئ الصلاة إذا خرج من رعافٍ (وقال الشافعي): إنه إذا انصرف من رعافٍ أو غيره قبل أن يتم صلاته أنه يبتدئ الصلاة.

قال الربيع: رجع الشافعي عن هذه المسألة وقال إذا حول وجهه عن تمام الصلاة عامداً أعاد الصلاة إذا خرج من رعافٍ وغيره)[1].

فما علاقة هذا الحكم المتعلق بالصلاة بتغير البيئة عراقية أو مصرية؟! والأمثلة كثيرة كمسألة التثويب في أذان الصبح، والتباعد عن النجاسة في الماء الكثير، وقراءة السورة في الركعتين الأخيرتين، ومسألة لمس المحارم، وتعجيل العشاء، ووقت المغرب، ومسألة المنفرد إذا نوى الاقتداء في أثناء الصلاة، والجهر بالتأمين للمأموم في الصلاة الجهرية، ومسألة استحباب الخط بين يدي المصلى إذا لم يكن معه عصا ونحوها. . . إلخ[2]. فهذا المسائل وغيرها لا علاقة لها بمجرد الانتقال من بيئة إلى بيئة جديدة، وإنما لتجدد النظر في الأدلة الشرعية طلباً لإصابة الحق.

٧- أن الإمام الشافعي كغيره من الأئمة شديد التحري للدليل الشرعي وله في ذلك تقريرات حسنة، ومواقف مشهودة، وهو القائل: (إذا صح الدليل فهو مذهبي)[3] وهي أمارة منهجية مهمة على شدة تحريه للدليل وأن ما يطرأ على آرائه من التغير

---

(١) الأم ١/ ٣٠.

(٢) انظر مثلاً المجموع شرح المهذب ١/ ٦٦ فقد ذكر جملة من هذه المسائل، وكذلك رسالة (الإمام الشافعي في مذهبيه القديم والجديد) لأحمد عبد السلام الإندونيسي.

(٣) المجوع شرح المهذب ١/ ٩٢.

منشؤه تجدد النظر الفقهي في الدليل الشرعي لا تعمد هدر الدليل لضغوط الواقع، ولذا كان من لطيف تصرف بعض أئمة الشافعية ترجيحه لبعض الأقوال الفقهية مما توقف في دليله الشافعي ونسبة تلك الترجيحات للشافعي كونه القائل: (إذا صح الدليل فهو مذهبي)، ومن مواقفه الدالة على شدة متابعته للوحي، وتحريه للسنة:

- قال الحميدي: روى الشافعي يوماً حديثاً، فقلت: أتأخذ به؟ فقال: رأيتني خرجت من كنيسة، أو علي زنار، حتى إذا سمعت عن رسول الله ﷺ حديثاً لا أقول به؟!(1)

- وعن الربيع بن سليمان قال: سمعت الشافعي وسأله رجل عن مسألة فقال: يروى فيها كذا وكذا عن النبي ﷺ، فقال له السائل: يا أبا عبد الله تقول به؟ فرأيت الشافعي أرعد وانتقص، فقال: (يا هذا، أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني، إذا رويت عن النبي ﷺ حديثاً فلم أقل به؟ نعم على السمع والبصر، نعم على السمع والبصر)(2).

- وعن الربيع أيضاً قال: سمعت الشافعي وذكر حديثاً عن النبي ﷺ، فقال له رجلٌ: تأخذ به يا أبا عبد الله؟ فقال: سبحان الله! أروي عن رسول الله ﷺ شيئاً ولا آخذ به؟! متى عرفت لرسول الله ﷺ حديثاً، ولم آخذ به، فأنا أشهدكم أن عقلي قد ذهب.(3)

- وعن حرملة بن يحيى قال: قال الشافعي: كل ما قلتُ وكان عن رسول الله ﷺ خلاف قولي مما يصح؛ فحديث النبي ﷺ أولى، ولا تقلدوني(4).

---

(1) سير أعلام النبلاء ١٠/ ٣٤.
(2) الفقيه والمتفقه ١/ ٣٨٨.
(3) آداب الشافعي ومناقبه لابن أبي حاتم ٦٩.
(4) آداب الشافعي ومناقبه ٦٩.

- وقال رحمه الله: كل حديث عن النبي ﷺ فهو قولي، وإن لم تسمعوه مني[1].

- وقال الإمام أحمد: قال لنا الشافعي: أنتم أعلم بالحديث والرجال مني، فإذا كان الحديث صحيحاً فأعلموني - كوفياً، أو بصرياً، أو شامياً - حتى أذهب إليه إن كان صحيحاً[2].

- وقال رحمه الله: ما من أحد إلا وتذهب عليه سنة لرسول الله ﷺ وتعزب عنه، فمهما قلتُ من قولٍ، أو أصلت من أصلٍ فيه عن رسول الله ﷺ خلاف ما قلتُ، فالقول ما قال رسول الله ﷺ وهو قولي. وجعل يردد هذا الكلام[3].

- وقال أيضاً: إذا وجدتم سنة رسول الله ﷺ خلاف قولي فخذوا بالسنة ودعوا قولي فإني أقول بها[4].

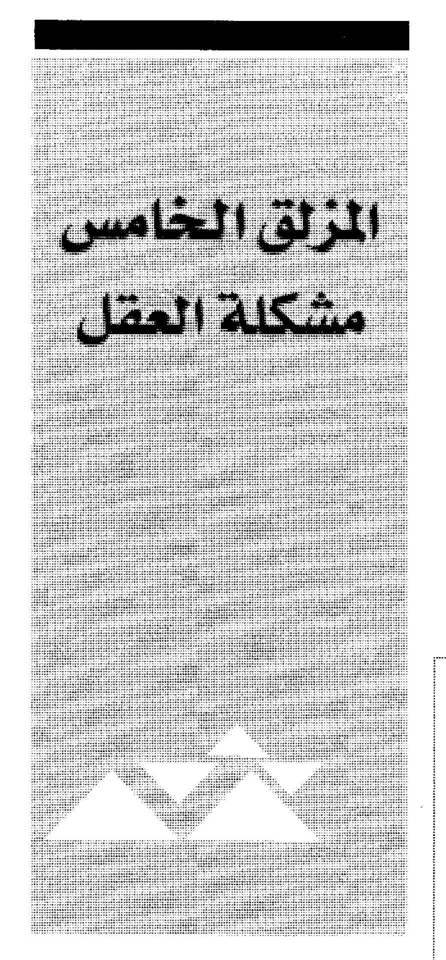
- وقال: أجمع المسلمون على أن من استبابت له سنة رسول الله ص - لم يكن له أن يدعه لقول أحد من الناس[5].

- وقال: كل مسألة تكلمت فيها صح الخبر فيها عن النبي ﷺ عند أهل النقل بخلاف ما قلتُ فأنا راجع عنها في حياتي وبعد موتي[6].

والمقصود أن من كان على هذه الحال من شدة تحري موافقة السنة لا يتصور منه أن يهدرها لمجرد انتقاله من رقعة جغرافية معينة إلى رقعة أخرى، أو أن يرضخ لمعطيات الواقع فيسعى في تطويع الدين للتأقلم مع هذا الواقع.

---

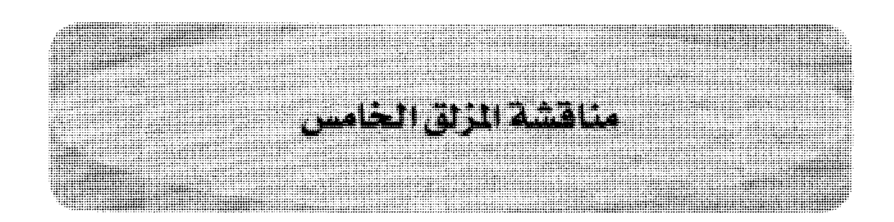
(١) آداب الشافعي ومناقبه ٧٠.
(٢) آداب الشافعي ومناقبه ٧٠.
(٣) إعلام الموقعين ٢/ ٢٨٦.
(٤) إعلام الموقعين ٢/ ٢٨٥.
(٥) إعلام الموقعين ١/ ٧.
(٦) إعلام الموقعين ٢/ ٢٨٥.



بيان المزلق:

العقل هو من أجلِّ نعم الله تعالى على البشرية، وهو الفيصل بين الإنسان والحيوان، وبه عرفت صحة النبوة وصدق الوحي، فلا بد من عدِّه مرجعاً في حال اختلف مع النصوص، إذ هو الكاشف عن صحتها، وبردِّه يسقط الدليل الكاشف عن صحة النصوص فلزم الأخذ به، ثم إن دلائل تلك النصوص ظنية خبرية بالمقارنة إلى قطعية الدلالة العقلية البرهانية، ولا شك في أن تقديم الدلالة الأقوى مقصود مطلوب والتعلق بالظن غير مشروع.





في الحقيقة لا أستطيع إخفاء عدم حماستي الكبيرة لمعالجة (سؤال العقل والنقل) لسببين بسيطين:

١) أن المكتبة الشرعية/ الفكرية حافلة جداً بكتابات كثيرة جداً تبلغ آلاف الصفحات في معالجة مختلف زوايا هذا الموضوع، ببيان حقيقة العقل، ومنزلته في بناء التصورات والأفكار، وموقعه من الخريطة الشرعية، ومجالاته البحثية، وأوجه كمالاته وأوجه القصور.. إلخ[1].

(١) فمما كتب في هذا المجال مؤكداً أني لم أقصد الاستيعاب:
· درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية.
· نقض تلبيس الجهمية لابن تيمية.
· منهاج السنة لابن تيمية.
· بغية المرتاد لابن تيمية.
· نقض المنطق لابن تيمية.
· الرد على المنطقيين لابن تيمية. =

=• الصفدية لابن تيمية.
• شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية.
• الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن قيم الجوزية.
• العقل وفضله لابن أبي الدنيا.
• موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين لمصطفى صبري.
• منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد لعثمان علي حسن.
• مصادر التشريع ومنهج الاستدلال والتلقي لحمدي عبد الله.
• منهج التلقي والاستدلال بين أهل السنة والمبتدعة لأحمد الصويان.
• المعرفة في الإسلام: مصادرها ومجالاتها لعبد الله القرني.
• مناهج البحث في العقيدة الإسلامية لعبد الرحمن الزنيدي.
• القائد إلى تصحيح العقائد لعبد الرحمن المعلمي.
• تحرير العقل وتثبيت التوحيد في ضوء الكتاب والسنة أحمد فال ولد محمد.
• مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة لمحمد الجوزو.
• العقل والنقل عند ابن رشد لمحمد أمان الجامي.
• جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي.
• العقل والنقل: ذم تقديم العقل على النصوص الشرعية لبدر الناصر.
• الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات لعبد القادر صوفي.
• الدليل العقلي عند السلف لعبد الرحمن الشهري.
• منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل لجابر أمير.
• موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة لسليمان الغصن.
• منهج السلف بين العقل والتقليد: تصحيح مفاهيم، درء شبهات لمحمد السيد الجليند.
• موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من دعوى المعارض العقلي لعبد الرحمن الشمري.
• الاتجاهات العقلانية الحديثة لناصر العقل.
• الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين لسعيد الزهراني.
• الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة لمهدي أبو سعدة.
• العقل عند المعتزلة: تصور العقل عند القاضي عبد الجبار لحسني زينة.
• العقلانيون أفراخ المعتزلة العصريون لعلي الحلبي.
• موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية للأمين الصادق الأمين.
• موقف المدرسة العقلية من الحديث لشفيق ابن شقير.
• منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير لفهد الرومي. =

٢) أن أكثر ما يكتبه المخالفون في تقرير هذه المسألة هو إعادة إنتاج رديء لكتابات متقدمة في هذا الباب، فالإشكالات هي عين الإشكالات التي تناولها من كان قبلهم من المهمومين بالبحث في المعقولات ومذاهب الناس فيها، والفرق لا يعدو أن يكون فرقاً شكلياً في صياغة الجمل والعبارات لتكون أكثر عصريةً، مع ملاحظة الفرق بين تقريرات من تقدمهم في تأصيل هذه الإشكاليات والتي تتميز بقدر أكبر من التحرير والتنظير للمشكلة.

ومع ذلك فأجدني مضطراً إلى معالجة هذا الملف المتشعب، فمن المعيب أن تُبحث موارد هدر النصوص ويُعرض عن واحدٍ من أكبر الموارد التي هُدرت لأجله الكثير من النصوص الشرعية في القديم والحديث، بل هو في الحقيقة أس تلك الموارد، إذ كثير منها عائد في نهاية المطاف إلى هذا المورد، وسأحاول أن أقتصر في معالجة هذا الموضوع الطويل الشائك بذكر أهم القضايا التي ينبغي أن يراعيها من يريد تحرير الجواب الشرعي لسؤال (العقل)، وهي لا تعدو أن تكون ملخصات لبعض ما كتب في هذا الموضوع، وأرجو أن يكون فيها ما يحل شيئاً من عقد إشكالية العقل والنقل:

أولاً: مقدمات حول العقل:

من المهم قبل الخوض في معالجة دعوى التعارض بين العقل والنقل ووجوب تقديم العقل؛ معرفة معنى العقل خصوصاً أن له جملةً من المعاني الاصطلاحية، فأيها المقصود في دعوى التعارض هذه.

=· الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد لسعود العريفي.
· الدلالة العقلية في القرآن ومكانتها في تقرير مسائل العقدية لعبد الكريم عبيدات.
· أدلة أهل السنة العقلية في الأسماء والصفات والقدر لأحلام الضبيعي.
· القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية لمحمد نعيم ساعي.
· جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية لمحمد أحمد لوح.
· العقلية الليبرالية في رصف العقل ووصف النقل لعبد العزيز الطريفي.
وغيرها الكثير.

العقل في اللغة:

أصل مادته مأخوذ من الحبس والمنع والإمساك، ولذا سمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه، أي: يحجزه ويمنعه عن الوقوع في الهلكة. وللاعتبار ذاته سمي أيضاً حِجْراً؛ لأنه يحجره عن ارتكاب الخطأ، وسمي كذلك: نُهيه؛ لأنه ينهى صاحبه عن فعل ما لا يحمد[1].

أما العقل في الاصطلاح:

فقد تعددت فيه أقاويل الناس (وكثر الاختلاف فيه حتى قيل: إن فيه ألف قول)[2]، ويمكن رد معنى العقل في الجملة إلى معنيين رئيسين، فقد قال الإمام ابن القيم رحمه الله:

(العقل عقلان:

- عقل غريزي طبعي، هو أبو العلم ومربيه ومثمره.

- وعقل كسبي مستفاد، وهو ولد العلم وثمرته ونتيجته.

فإذا اجتمعا في العبد استقام أمره، وأقبلت عليه جيوش السعادة من كل جانب، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، وإذا فقدهما، فالحيوان البهيم أحسن حالاً منه، وإذا فقد أحدهما أو انتقص، انتقص صاحبه بقدر ذلك)[3].

وقد فصل ابن تيمية إجمال النوعين فجعلها على أربعة معانٍ وهي باختصار:

(أحدها: علوم ضرورية يفرق بها بين المجنون الذي رفع القلم عنه وبين العاقل

---

(١) انظر في لسان العرب ١١/ ٤٥٨، والقاموس المحيط ١٣٣٨، ومعجم مقاييس اللغة ٤/ ٦٩.
(٢) البحر المحيط ١/ ٦٥.
(٣) مفتاح دار السعادة ١/ ١١٧.

الذي جرى عليه القلم فهذا مناط التكليف.

والثاني: علوم مكتبسة تدعو الإنسان إلى فعل ما ينفعه، وترك ما يضره...

الثالث: العمل بالعلم يدخل في مسمى العقل أيضاً، بل هو من أخص ما يدخل في اسم العقل الممدوح...

الأمر الرابع: الغريزة التي بها يعقل الإنسان)[1].

العقل في القرآن:

(لفظ العقل اسم ليس له وجود في القرآن، وإنما يوجد ما تصرف منه لفظ العقل نحو (يعقلون) و(تعقلون) و(ما يعقلها إلا العالمون) وفي القرآن الأسماء المتضمنة له كاسم الحجر، والنهى، والألباب ونحو ذلك)[2].

فمن المعاني التي جاءت بها تصاريف مفردة العقل في القرآن:

- فهم الكلام:

ومنه قوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٥]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢] فبين أن السبب في جعله عربياً هو أن يفهمه ويعقله أولئك المتحدثون بهذه اللغة.

- عدم التناقض في القول:

ومنه قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالإِنجِيلُ إِلاَّ مِنْ بَعْدِهِ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: ٦٥]، ووجه التناقض بين كون إبراهيم سابقاً لكلتا الديانتين.

---

(١) بغية المرتاد ٢٦٠.

(٢) بغية المرتاد ٢٤٨.

- اختيار النافع وترك الضار:

سواء كان النفع والضر مادياً أو معنوياً، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: ٣٢]، وقوله سبحانه: ﴿لَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠].

- استخلاص العبر الصحيحة من الحوادث:

ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَد تَّرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٣٥].

- فَهْم دلالات الآيات الكونية:

ومنه قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل: ١٢].

والحق أن هذه المعاني تعود إلى اختلاف وظائف العمل العقلي، لا إلى تباين في معنى العقل نفسه، فلم يرد ذكر (العقل) في القرآن إلا بصيغ الفعل (يعقلون) للإشارة إلى الوظيفية العقلية اللائقة بكل مقام.

وما دمنا في سياق ذكر ما يتصل بمعنى العقل، فلا بأس من الاستطراد بذكر مسألتين تتعلق بماهية العقل:

المسألة الأولى: العقل جوهر أم عرض؟

فالذي عليه أهل السنة والجماعة أن العقل عرضٌ أو صفةٌ وليس بجوهر خلافاً لبعض المتكلمة والفلاسفة، فالعقل ليس شيئاً قائماً بذاته وإنما هو صفة لا بد أن يقوم بغيره، وهو العاقل الموصوف به[١].

---

(١) انظر: بغية المرتاد ٢٥١.

المسألة الثانية: العقل محله القلب أم الدماغ؟

حكى بعضهم اختلاف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

١- أن محله القلب:

ونسب للمالكية والشافعية وعليه بعض الحنابلة وصححه الباجي، وأهم ما استدلوا به قول الله تبارك وتعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦]. قالوا: فقد نسب الله منفعة كل عضو إليه فالأذن محل السمع، والعين محل البصر كما هو معلوم، فيكون العقل محله القلب، ثم أُكد هذا بنسبة العمى إلى القلوب الموجودة في الصدور. وكذلك استدلوا بقوله عز وجل: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧]. وكذلك استدلوا بقول عمر رضي الله عنه في ابن عباس رضي الله عنهما: (إن ذاكم فتى كهول له لساناً سؤولاً وقلباً عقولاً)[١].

٢- أن محله الدماغ:

وهو قول منسوب للحنفية والحنابلة واستدلوا بأدلة منها:

١) الحس والمشاهدة، فلو ضرب شخص على رأسه مثلاً وهو محل الدماغ يقيناً ضربة قوية لزال معها العقل.

٢) اللسان العربي، فالعرب تقول للعاقل وافر الدماغ ولضعيف العقل خفيف الدماغ. وقد ذكر أبو حفص بن شاهين بإسناده عن الفضل بن زياد. وقد سأله رجل عن العقل أين منتهاه من البدن؟ فقال: سمعت أحمد بن حنبل يقول: العقل في

---

(١) رواه الطبراني (١٠/ ٢٦٥) (١٠٦٢٠)، والحاكم (٣/ ٦٢١)، وأبو نعيم في ((حلية الأولياء)) (١/ ٣١٨). قال الهيثمي في ((مجمع الزوائد)) (٩/ ٢٨٠): [فيه] أبو بكر الهذلي ضعيف.

الرأس. أما سمعت إلى قولهم: (وافر الدماغ والعقل)[1].

ومما قاله ابن تيمية في تحقيق هذه المسألة:

(فالتصور والإدراك للمعاني محله الدماغ ثم يبعث بذلك القلب، والقلب يأمر ويدبر فيبعث بأوامره إلى الدماغ والدماغ يحرك الأعضاء. فكلاهما يفتقر إلى الآخر وإذا علمنا أن العقل قوة معنوية لا يمكن أن يدرك بواسطة الحس تبين لنا ضعف قول الأطباء)[2].

وقال ابن القيم في بحثه لهذه المسألة:

(الصواب أن مبدأه ومنشأه من القلب، وفروعه وثمرته في الرأس، والقرآن قد دل على هذا بقوله: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ وقال: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾، ولم يرد بالقلب هنا مضغة اللحم المشتركة بين الحيوانات بل المراد ما فيه من العقل واللب)[3].

ثانياً: منزلة العقل في الخطاب الشرعي:

لا بد من تحديد موقع العقل من خريطة الإسلام، وبيان منزلته في ميزان الشريعة، وهو ما ستحدده الوقفات التالية:

الوقفة الأولى: من تأمل في الوحي ملتمساً معرفة رتبة الدليل العقلي فسيجد أنه يسلم إلى نتيجة معتدلة في التعاطي مع الدليل العقلي فثمة احتفاء شرعي به مع ضبط لمجالات العمل العقلي، فلا غلو في العقل ليكون الحجة المهيمنة على الأدلة كافة، ولا جفوة فتلغى حجيته ودلالته ووظيفته في عملية الاستدلال الشرعي.

---

(١) ذم تقديم العقل على النقل ٣٢.

(٢) مجموع الفتاوى ٩/ ٣٠٣.

(٣) مفتاح دار السعادة ١/ ١٩٥.

الوقفة الثانية: تعددت مظاهر احتفاء الشريعة بالعقل وضرورة إعماله للتوصل إلى الحق، فمن مظاهر هذا الاحتفاء:

١) أن العقل هو واحدٌ من مناطات التكليف؛ ونقصه أو انعدامه له تأثير كبير في ثبوت وصف التكليف الشرعي، فمن لا عقل له لا تكليف عليه، قال النبي ﷺ: (رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلاَثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ)[1].

٢) أن الله عز وجل قد حث على التعقل والتفكر والتدبر في آياته وأمثاله وفي تشريعاته وفي مخلوقاته، وليس هناك من كتاب أطلق سراح العقل واستثاره لأداء وظيفته كالقرآن، فما أكثر ما يرد في القرآن: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، و﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ و﴿لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾، وكلها تشير إلى ضرورة العمل العقلي وأثره في استلهام الهداية، ويكفي من ذلك ثناء الرب تعالى على عبادة التفكر وأحوال المتفكرين في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩٠ - ١٩١]، عن عطاء قال: دخلتُ أنا وعبيد بن عمير على عائشة رضي الله عنها فقالت لعبيد بن عمير: قد آن لك أن تزورنا، فقال: أقول يا أمه كما قال الأول زر غباً تزدد حباً، قال: فقالت: دعونا من رطانتكم هذه، قال ابن عمير: أخبرينا بأعجب شيء رأيته من رسول الله

---

(١) رواه النسائي (٦/ ١٥٦)، وابن ماجه (١٦٧٣)، أحمد (٦/ ١٠٠) (٢٤٧٣٨) واللفظ له، والدارمي (٢/ ٢٢٥). وصححه ابن العربي في ((عارضة الأحوذي)) (٣/ ٣٩٢)، والألباني في ((صحيح سنن النسائي)) (٦/ ١٥٦). وقال ابن تيمية: (اتفق أهل المعرفة على تلقيه بالقبول) مجموع الفتاوى ١١/ ١٩١.

ﷺ، قال: فسكتت، ثم قالت: لما كان ليلة من الليالي قال: (يا عائشة ذريني أتعبد الليلة لربي) قلت: والله إني لأحب قربك وأحب ما سرك، قالت: فقام فتطهر ثم قام يصلي، قالت: فلم يزل يبكي حتى بل حجره، قالت: ثم بكى فلم يزل يبكي حتى بل لحيته، قالت: ثم بكى فلم يزل يبكي حتى بل الأرض، فجاء بلال يؤذنه بالصلاة فلما رآه يبكي قال: يا رسول الله لم تبكي وقد غفر الله لك ما تقدم وما تأخر؟ قال: (أفلا أكون عبداً شكوراً، لقد نزلت علي الليلة آية ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾) الآية كلها[1].

٣) أن الانتفاع بالمواعظ والذكر والقصص والتشريع والأمثال القرآنية مقصورة على أصحاب العقول يقول تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ٢٦٩]. ويقول سبحانه: ﴿وَلَقَد تَّرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٣٥]. ويقول عز وجل: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾ [يوسف: ١١١]، ويقول سبحانه: ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ﴾ [الفجر: ٥]، ويقول تعالى: ﴿وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣]، وقوله عز وجل: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩]، إلى غيرها من الدلائل الشرعية الكثيرة التي تبين مكانة العقل وأهمية وظائفه وأنه سبب من أسباب الهداية.

٤) أن الله نعى على من أطفؤوا نور عقولهم بتقليد غيرهم وبين مغبة ذلك، فقال عز وجل: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لا يَسْمَعُ إِلاَّ دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠ - ١٧١].

---

(١) رواه ابن حبان (٢/٣٨٦) (٦٢٠). وحسنه الألباني في ((صحيح الترغيب)) (١٤٦٨)، والوادعي في ((الصحيح المسند)) (١٦٥٤).

٥) أن للعقل وظيفة كبرى في استنباط الأحكام والنظر في الأدلة، وكلما كان العقل أكبر وأوفر كان المرء أقدر على أداء واجبات الاجتهاد، وبضعفه تضعف ملكة الاجتهاد والاستنباط، يقول الله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩].

٦) أن الشرع جعل العقل واحداً من الضروريات الخمس التي جاء الإسلام للمحافظة عليها، فنهى عن الاعتداء عليه فمن اعتدى عليه وضيع منفعته بالضرب مثلاً لزمته الدية كاملة[١]، كما حرم كل ما من أثره زوال العقل من تعاط لمسكر ومفتر وغير ذلك كالخمر وغيره يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠]، وعن أم سلمة رضي الله عنها قالت: نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتر[٢].

ثالثاً: مجالات العمل العقلي:

بالرغم من تكريم الإسلام للعقل، وحثه على استثماره والانتفاع به، إلا أنه حدد له مجالاته التي يخوض فيها حتى لا يضل، وفي هذا تكريم له أيضاً؛ لأنه مهما اتسعت الملكات العقلية فسيظل محدوداً في قدراته وطاقته وملكاته، ولن يستطيع أن يدرك كل الحقائق مهما أوتي من قدرة وطاقة على الاستيعاب والإدراك، وإذا ما

---

(١) قال عبد الله بن أحمد: سمعت أبي يقول: في العقل دية إذا ضرب فذهب عقله. وقال ابن قدامة (لا نعلم فيه خلافاً).

(٢) رواه أبو داود (٣٦٨٦)، وأحمد (٦/ ٣٠٩) (٢٦٦٧٦)، والطبراني (٢٣/ ٣٣٧) (٧٨١)، والبيهقي (٨/ ٢٩٦) (١٧٨٦٠). قال ابن القطان في ((الوهم والإيهام)) (٣/ ٥٩١) [فيه] شهر بن حوشب مختلف فيه، وقال الذهبي في ((سير أعلام النبلاء)) (٤/ ٣٧٧): هذا ما استنكر من حديث شهر في سعة روايته، وما ذاك بالمنكر جداً، وقال ابن الملقن في ((شرح البخاري)) (٢٧/ ٤٠): في سنده شهر، وحسن إسناده ابن حجر في ((فتح الباري)) (١٠/ ٤٧)، وقال الشوكاني في ((الفتح الرباني)) (٨/ ٤٢٠٢): صالح للاحتجاج به.

حاول الخوض فيما لا طاقة له للخوض فيه، فسيعرض صاحبه للالتباس والتخبط بل ربما قاده إلى الضلال والتيه. فالعقل مهما بلغ من القوة والذكاء ليس إلا كحاسة من الحواس التي تربطنا بالعالم من حولنا، فكما يكون للعين مدى تنتهي عنده مقدرتها على الإبصار فلا تدرك ما وراء هذا المدى من مرئيات، فكذلك الشأن في العقل، فهو حاسة الإدراك، له مجاله المحدود الذي يعمل فيه، ويدرك حقائق الأشياء في محيطه. يقول الإمام الشاطبي:

(إن الله جعل للعقول في إدراكها حداً تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب، ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون)[1].

وقال ابن خلدون منبهاً إلى معنى بديع في هذا الشأن:

(ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسفه رأيه في ذلك. واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه أنه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه. ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات، وسقط من الموجود عنده صنف المسموعات. وكذلك الأعمى أيضاً يسقط من الوجود عنده صنف المرئيات، ولولا ما يردُّهم إلى ذلك تقليد الآباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة، لما أقرُّوا به. لكنهم يتبعون الكافة في إثبات هذه الأصناف، لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة إدراكهم. ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكراً صنف المعقولات وساقطة لديه بالكلية. وإذا علمت ذلك، فلعل هناك ضرباً من

---

(١) الاعتصام ٢/٣١٨.

الإدراك غير مدركاتنا؛ لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة، وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول، والوجود أوسع نطاقاً من ذلك، ﴿وَاللَّهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ﴾. فاتهم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أمرك الشارع به في اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك وأعلم بما ينفعك؛ لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك. وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، وأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال)[1].

فإذا تفهمت مدى محدودية القدرة العقلية استطعت أن تفهم معنى منع الإسلام العقل من الخوض فيما لا يدركه، ولا يكون في متناول إدراكه، كالذات الإلهية، والأرواح في ماهيتها، ونحو ذلك، وكذلك كيفيات الجنة ونعيمها والنار وجحيمها وغيرها من المغيبات التي ليست في متناول العقل ومداركه.

وعلى هذا مضى المسلمون في العصر الأول من الإسلام، عرفوا ما للعقل فدرسوه وحفظوه، وما ليس له فاجتنبوه.

(فأما محاولة إدراك ما وراء الواقع بالعقل المحدود الطاقة بحدود هذه الأرض والحياة عليها، دون سند من الروح الملهم والبصيرة المفتوحة، وترك حصة للغيب لا ترتادها العقول.. فأما هذه المحاولة فهي محاولة فاشلة أولاً، ومحاولة عابثة أخيراً. فاشلة لأنها تستخدم أداة لم تخلق لرصد هذا المجال. وعابثة لأنها تبدد طاقة العقل التي لم تخلق لمثل هذا المجال)[2].

---

(١) مقدمة ابن خلدون ٣/ ٢٥.

(٢) في ظلال القرآن ١/ ٤٠.

فالغيبيات التي لا تقع تحت مدارك العقل لا مجال له أن يخوض فيها، ولا يخرج فيها عما دلت عليه النصوص الشرعية كمعرفة حقيقة صفات الله تعالى، وتفاصيل أمور الملائكة والجن والروح والقيامة والجنة والنار ونحو ذلك. فالعقل البشري لا يهتدي إلى تفاصيل تلك الغيبيات إلا بالرسالة والوحي. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

(فما أخبرت به الرسل من تفاصيل اليوم الآخر، وما أمرت به من تفاصيل الشرائع، لا يعلمه الناس بعقولهم، كما أن ما أخبرت به الرسل من تفاصيل أسماء الله وصفاته، لا يعلمه الناس بعقولهم، وإن كانوا يعلمون بعقولهم جُمل ذلك)[1].

وكذلك التعرف إلى تفاصيل التعبدات واستبانة وجه الحكمة فيها خارج عن حدود القدرة العقلية فإذا كان العقل عاجزاً عن معرفة الحكم التفصيلية لتفاصيل العبادات وكيفياتها فهو أعجز عن استحداث كيفيات للعبادة من عنده، إذ العبادة أصلاً مبنية على عدم معقولية معناها على وجه التفصيل، وفيه يقول الإمام الشاطبي عليه رحمة الله:

(التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس، وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حده لا يتعدى)[2].

وعلى هذا تفهم عبارة علي رضي الله عنه: (لو كان دين الله بالرأي لكان باطن الخف أحق بالمسح من أعلاه ولقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح هكذا بأصابعه) يعني أعلى الخف.

---

(١) الرسالة التدمرية ٨٨.

(٢) الموافقات ٢/ ٥٣٩.

وكذلك ينبغي التنبه إلى أن إدراك العقل لكثير من القضايا إدراك مجمل لا مفصل، وقد يكون إدراكاً بعضياً لا شمولياً، فالعقل يدرك حسن العدل وقبح الظلم، وقد يدرك في بعض التصرفات أنها من قبيل العدل أو الظلم، لكنه قد يعجز عن تقييم فعل معين: هل هو عدل أو جور؟

فالحق أن العقل عنده قدرةٌ على التحسين والتقبيح مع ملاحظة محدودية هذه القدرة من جهتين: الأول: أن قدرته محدودة لا تشمل كل شيء، فقد يعجز العقل عن تقييم حسن بعض الأشياء أو قبحها، والثاني: أنها ملكة لا تستتبع التكليف الشرعي ولا يترتب عليها الثواب والعقاب.

رابعاً: العقل بين الوحدة والاختلاف:

من مشكلات العقل التي ينبغي ملاحظتها ونحن في طور التمهيد للجواب عن مشكلة تعارض العقل والنقل أنه ليس شيئاً واحداً يقع لكل الناس على وجه يتفقون فيه، بل هم يتفاوتون تفاوتاً هائلاً في كثير من المعارف العقلية، وهذه قضيةٌ واضحةٌ عند النظر في مقولات أصحاب الملل والنحل والعقائد، بل هي واضحة عند التأمل في سائر أحوال بني آدم، فالعقل هو (من الأمور النسبية الإضافية فإن زيداً قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر)[1]، وبالتالي فـ(إن العقل المطلق أو العقل المثالي تجريد لا وجود له في عالم الواقع! إنما الموجود في الواقع هو عقل هذا المفكر وذاك المفكر لكل منهم طريقته الخاصة في "تعقل" الأمور، ولكل منهم "نوازعه" الخاصة التي يحسبها بعيدة عن التأثير في عقله وهو واهم في حسابه، ولكل منهم اهتماماته الخاصة التي تجعله يركز على أمور ويغفل غيرها من الأمور)[2].

---

(١) درء التعارض ١/ ١٤٤.

(٢) مذاهب فكرية معاصرة ٥٠٠.

وممن رصد حالة الاختلاف العقلي بين أرباب العقائد الإمام ابن القيم عليه رحمة الله في غير ما موطن في كتابه العظيم الصواعق المرسلة، فمما قاله في هذا:

(أن المعقولات ليس لها ضابط يضبطها ولا هي منحصرة في نوع معين، فإنه ما من أمة من الأمم إلا ولهم عقليات يختصون بها، فللفرس عقليات، وللهند عقليات، ولليونان عقليات، وللمجوس عقليات، وللصابئة عقليات، بل كل طائفة من هذه الطوائف ليسوا متفقين على العقليات، بل بينهم فيها من الاختلاف والتباين ما هو معروف عند المعتنين به، ونحن نعفيكم من المعقولات واضطرابها، ونحاكمكم إلى المعقولات التي في هذه الأمة، فإنه ما من مدة من المدد وإلا وقد ابتدعت فيها بدع يزعم أربابها أن العقل دل عليها، ونحن نسوق لك الأمر من أوله إلى أن يصل إليك بعون الله وحسن توفيقه فنقول...)[1].

ثم ساق رحمه الله تأريخاً عقدياً مختصراً لحال الأمة قبل الإسلام وما وقع فيها من البدع بعده، وهو فصل حسن جميل يؤكد صعوبة جعل العقل معياراً بسبب التفاوت الكبير في تصويب المعارف العقلية وتخطئتها.

ومن لطيف ما قاله ابن القيم أيضاً في التأكيد على إشكالية جعل العقل معياراً يحاكم إليه الكتاب والسنة قوله:

(نقول للجميع: بعقل من منكم يوزن كلام الله ورسوله؟ وأي عقولكم تجعل معياراً له؟ فما وافقه قبل وأقر على ظاهره وما خالفه رد أو أول أو فوض؟...

أعقل أرسطو وشيعته، أم عقل أفلاطون وشيعته، أم فيثاغورس، أم أنبادقليس، أم سقراط، أم تامسطيوس، أم الإسكندر بن فيلبس، أم عقل الفارابي، أم

(١) الصواعق المرسلة ٣/ ١٠٦٨.

عقل جهم بن صفوان، أم عقل النظام، أم عقل العلاف، أم عقل الجبائي، أم عقل بشر المريسي، أم عقل الإسكافي، أم عقل حسين النجار، أم أبي يعقوب الشحام، أم أبي الحسين الخياط، أم أبي القاسم البلخي، أم ثمامة بن أشرس، أم جعفر بن مبشر، أم جعفر بن حرب، أم أبي الحسين الصالحي، أم أبي الحسين البصري، أم أبي معاذ التومني، أم معمر بن عباد، أم هشام الفوطي، أم عباد بن سليمان، أم ترضون بعقول المتأخرين، الذين هذبوا العقليات ومحضوا زبدتها واختاروا لنفوسهم ولم يرضوا بعقول سائر من تقدمهم، فهذا أفضلهم عندكم محمد بن عمر الرازي فبأي معقولاته تزنون نصوص الوحي، وأنتم ترون اضطرابه فيها في كتبه أشد الاضطراب فلا يثبت على قول، فعينوا لنا عقلاً واحداً من معقولاته ثبت عليه ثم اجعلوه ميزاناً، أم ترضون بعقل نصير الشرك والكفر والإلحاد الطوسي، فإن له عقلاً آخر خالف فيه سلفه من الملحدين، ولم يوافق فيه أتباع الرسل، أم ترضون عقول القرامطة والباطنية والإسماعيلية، أم عقول الاتحادية القائلين بوحدة الوجود، فكل هؤلاء وأضعافهم وأضعاف أضعافهم يدعي أن المعقول الصريح معه، وأن مخالفيه خرجوا عن صريح المعقول وهذه عقولهم تنادي عليهم في كتبهم، وكتب الناقلين عنهم، ولولا الإطالة لعرضناها على السامع عقلاً عقلاً وقد عرضها المعتنون بذكر المقالات، فاجمعوها إن استطعتم أو خذوا منها عقلاً واجعلوه ميزاناً لنصوص الوحي وما جاءت به الرسل، وعياراً على ذلك ثم اعذروا بعد من قدم كتاب الله وسنة رسوله الذي يسمونه الأدلة اللفظية على هذه العقول المضطربة المتناقضة بشهادة أهلها، وشهادة أنصار الله ورسوله عليها، وقال إن كتاب الله وسنة رسوله يفيد العلم واليقين، وهذه العقول المضطربة المتناقضة، إنما تفيد الشكوك والحيرة والريب والجهل المركب،

فإذا تعارض النقل وهذه العقول أخذ بالنقل الصريح ورمي بهذه العقول تحت الأقدام وحطت حيث حطها الله وحط أصحابها)[1].

والمقصود التأكيد على التفاوت الحاصل بين عقول بني آدم في كثير من المسائل فالإحالة للعقل في تحقيق المسائل الفكرية والعقدية كافة إحالةٌ إلى ما لا ينضبط، فكيف يصح أن يعترض على النقل بما لا ينضبط، وهذه مسألة ستتضح معالمها فيما يأتي إن شاء الله.

خامساً: سؤال التعارض بين العقل والنقل:

وهو الجواب عن سؤال التعارض بين العقل والنقل، وينبغي أن تتأسس إجابة هذا السؤال على استحضار المعطيات التالية في علاقة العقل بالنقل:

أولاً: (العقل ليس أصلاً لثبوت الشرع، ولا معطياً له صفة لم تكن له، ولا مفيداً له صفة كمال)[2]، ولذا (لا يمكن أن يكون تصديق الرسول فيما أخبر به معلقاً بشرط، ولا موقوفاً على انتفاء مانع بل لا بد من تصديقه في كل ما أخبر به تصديقاً جازماً كما في أصل الإيمان به فلو قال الرجل: أنا أؤمن به إن أذن لي أبي أو شيخي أو إلا أن ينهاني أبي أو شيخي لم يكن مؤمناً به بالاتفاق. وكذلك من قال: أؤمن به إن ظهر لي صدقه لم يكن بعد قد آمن به، ولو قال: أؤمن به إلا أن يظهر لي كذبه لم يكن مؤمناً. وحينئذ فلا بد من الجزم بأنه يمتنع أن يعارض خبره دليل قطعي لا سمعي ولا عقلي وأن ما يظنه الناس مخالفاً له إما أن يكون باطلاً وإما أن لا يكون مخالفاً، وأما تقدير قول مخالف لقوله وتقديمه عليه فهذا فاسد في العقل كما هو كفر في الشرع. ولهذا كان من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنه يجب على الخلق الإيمان بالرسول إيماناً

---

(١) الصواعق المرسلة ٢/ ٧٨٣.

(٢) درء التعارض ١/ ٥٠.

مطلقاً جازماً عاماً بتصديقه في كل ما أخبر وطاعته في كل ما أوجب وأمر وأن كل ما عارض ذلك فهو باطل وأن من قال يجب تصديق ما أدركته بعقلي، ورد ما جاء به الرسول لرأيي وعقلي وتقديم عقلي على ما أخبر به الرسول مع تصديقي بأن الرسول صادق فيما أخبر به فهو متناقض فاسد العقل ملحد في الشرع، وأما من قال لا أصدق ما أخبر به حتى أعلمه بعقلي فكفره ظاهر وهو ممن قيل فيه: ﴿وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَن نُّؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾)[1].

ثانياً: أن العقل هو آلة استنباط من النقل، وهو يعمل في ضوء أصول وقواعد نقلية وعقلية ولغوية لضبط عملية الاستنباط، وضمان عدم انحراف مسارها ووقوعها في الخطأ، والعقل في نهاية المطاف أداة قد تصيب وقد تخطئ.

ثالثاً: أن العقل الصريح جاء بالدلالة على كثير مما دل عليه النقل، كإثبات وجود الله تبارك وتعالى، وأن كل ما سواه سبحانه فهو محدث مخلوق، وأنه سبحانه حي قدير سميع بصير حكيم متكلم بائن من خلقه وعالٍ عليهم إلى غير ذلك من صفات كماله سبحانه، ولذا كان من الأدوات العقلية في تقرير كثير من صفات الله تعالى قياس الأولى، (مثل أن يقال: كل نقص ينزه عنه مخلوق من المخلوقات، فالخالق تعالى أولى بتنزيهه عنه، وكل كمال مطلق ثبت لموجود من الموجودات فالخالق تعالى أولى بثبوت الكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه؛ لأنه سبحانه واجب الوجود فوجوده أكمل من الوجود الممكن من كل وجه ولأنه مبدع الممكنات وخالقها فكل كمال لها فهو منه وهو معطيه والذي خلق الكمال وأبدعه وأعطاه أحق بأن يكون له الكمال كما يقولون كل كمال في المعلول فهو من العلة)[2]. (ولما كان الطريق إلى الحق هو السمع والعقل، وهما متلازمان كان من سلك الطريق العقلي دله على

---

(١) درء التعارض ١/ ١٨٨.

(٢) درء التعارض ٧/ ٣٦٢.

الطريق السمعي وهو صدق الرسول ومن سلك الطريق السمعي بين له الأدلة العقلية كما بين ذلك القرآن وكان الشقي المعذب من لم يسلك لا هذا ولا هذا)[1].

رابعاً: أن الأصل في المسائل الشرعية أن تكون مآخذها مُبيّنةً في النقل، فـ(إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية؛ فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل)[2]، و(لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل؛ لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة؛ لأن الفَرَض أنه حد له حداً، فإذا جاز تعديه؛ صار الحد غير مفيد، وذلك في الشريعة باطل، فما أدى إليه مثله)[3]، بل (لو كان كذلك؛ لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال باطل، وبيان ذلك أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدوداً؛ في أفعالهم، وأقوالهم، واعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمنته، فإن جاز للعقل تعدي حد واحد؛ جاز له تعدي جميع الحدود؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدي حد واحد هو معنى إبطاله؛ أي: ليس هذا الحد بصحيح، وإن جاز إبطال واحد؛ جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد لظهور مُحاله)[4]، قال ابن تيمية رحمه الله بعد نقله قول الإمام أحمد في رسالته في السنة التي رواها عبدوس بن مالك العطار قال: (ليس في السنة قياس ولا يضرب لها الأمثال ولا تدرك بالعقول):

(هذا قوله وقول سائر أئمة المسلمين فإنهم متفقون على أن ما جاء به الرسول ﷺ لا تدركه كل الناس بعقولهم، ولو أدركوه بعقولهم لاستغنوا عن الرسول)[5].

---

(١) درء التعارض ٧/ ٣٩٤.
(٢) الموافقات ١/ ١٢٥.
(٣) الموافقات ١/ ١٢٥.
(٤) الموافقات ١/ ١٣١.
(٥) درء التعارض ٣/ ٥٤.

خامساً: أن النقل قد يجيء بأمر لا قول للعقل في إثباته أو نفيه فإما أن يكون متوقفاً أو محتاراً فمجرد التوقف أو الحيرة لا تبيح رد النقل كما هو ظاهر، إذ النقل مثبت والعقل متوقف مع الحيرة أو بدونها فليس ثمة تعارض هنا أصلاً بين العقل والنقل، وهذه اللفتة هي من تجليات العبقرية في كلام ابن تيمية واتضاحها ترفع عن الكثيرين كثيراً من إشكاليات توهم المعارضة، فمما قاله رحمه الله في تقرير هذه الحقيقة وما أكثر ما يستجلبها في كتبه ومناظراته:

- **(يجب الفرق بين ما يعلم العقل بطلانه وامتناعه وبين ما يعجز العقل عن تصوره ومعرفته، فالأول: من محالات العقول، والثاني: من محارات العقول والرسل يخبرون بالثاني)**[1].

- **(الأنبياء عليهم السلام قد يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته لا بما يعلم العقل بطلانه فيخبرون بمحارات العقول لا بمحالات العقول)**[2].

وبعد الإحاطة بهذه المعطيات نأتي إلى لب الإشكالية التي ولدت مشكلة هدر النصوص بدعوى المعارضة العقلية، وهذه المشكلة كما سبق ليست مشكلة حديثة بل هي مشكلة قديمة كُتب في تقريرها وفي تفنيدها آلاف الصفحات، ومن أحسن وأشهر من كتب في نقد هذه الشبهة، وتفكيك مختلف عقدها، ومعالجتها معالجة موسعةً من خلال تقديم نقدٍ لكليات النظرية ثم لتطبيقاتها التفصيلية شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه العظيم (درء تعارض العقل والنقل)، وأحسب أننا لو قدرنا على إعادة إنتاج كثير من أفكار الشيخ بلغة عصرية مستصحبين طبيعة الإشكاليات المتداولة اليوم لكان في ذلك خيرٌ كثيرٌ، ومن تأمل تاريخ الحراك السلفي خصوصاً في شقه الفكري ومنازلته

---

(١) الجواب الصحيح ٤/ ٣٩١.

(٢) الجواب الصحيح ٤/ ٤٠٠، وانظر مجموع الفتاوى ٢/ ٣١٢ و١١/ ٢٤٣ و١٧/ ٤٤٤، والفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ٣٢٥، ودرء التعارض ١/ ١٤٧، ٣/ ٥٤ و٤/ ٣٥.

للخصوم يعلم أن ابن تيمية يعد بحق مفصلاً تاريخياً مهماً في تاريخ هذا الحراك، فما قبل ابن تيمية تاريخ مختلف في طبيعة السجال والنقاش عما بعد ابن تيمية، وقد وفر ابن تيمية لأبناء الخطاب السلفي ترسانة معرفية هائلة في تأصيل وتقرير مبادئ المنهج السلفي وأصوله والذب عنه ومساجلة الخصوم.

وهنا إشكالية أجنبية عن مسألتنا أجدني مضطراً إلى معالجتها قبل الولوج لمناقشة شبهة تعارض العقل والنقل، وهو استطراد اضطراري لمعالجة إشكالية يكثر تداولها عند استجلاب أي كاتب سلفي لابن تيمية رحمه الله في مثل هذه السياقات، وتتلخص هذه الإشكالية في الاعتراض الشهير: (أنتم ليس عندكم إلا ابن تيمية)![1]

والحق أن قائل هذا الكلام واقع في إشكاليات ثلاث:

١) عدم تصور طبائع العلوم.

٢) عدم تصور طبيعة فقه ابن تيمية.

٣) عدم تصور واقع الخطاب السلفي.

ومعالجة هذه الإشكاليات من خلال النقاط التالية:

١) مما ينبغي أن يعلم عن طبائع العلوم أن لكل علمٍ وفنٍ عمالقته وعباقرته ومبدعيه، فالمشتغلون في مختلف العلوم ليسوا على درجة واحدة بل فيهم رؤوس وفيهم من هو دون ذلك، وهذه ظاهرة بشرية متفهمة تماماً، فإذا أراد أهل السنة والجماعة المعاصرون الكلام في (التفسير) مثلاً نقلوا عن أئمته الكبار كالطبري والقرطبي وابن كثير وابن عاشور ونحوهم، وإذا تكلموا في (شرح الحديث) نقلوا عن ابن حجر والنووي وابن رجب والشوكاني ونحوهم، وإذا تكلموا في (المصطلح ومنهج النقد الحديثي) نقلوا عن أئمة النقد كشعبة ويحيى بن سعيد القطان وابن مهدي وابن المديني ومسلم والبخاري..

---

(١) وعامة ما تراه هو ثمرة مدارسة انتفعت بها كثيراً مع الصديق الشيخ إبراهيم السكران حفظه الله.

إلخ، ثم الخطيب البغدادي وابن الصلاح والذهبي والعراقي وابن حجر والسخاوي والسيوطي.. إلخ. وإذا تكلموا في (أصول الفقه) نقلوا عن الجويني والغزالي والآمدي والرازي وأضرابهم، وإذا تكلموا في (علم مقاصد الشريعة) نقلوا عن العز بن عبد السلام والغزالي والشاطبي وابن عاشور والفاسي، وإذا تكلموا في (علم القواعد الفقهية) نقلوا عن القرافي وابن رجب وأصحاب الأشباه والنظائر عموماً، وإذا تكلموا في معاني (لغة العرب) نقلوا عن الخليل والجوهري وابن فارس والفيروزآبادي وابن منظور... إلخ.

وهكذا فلكل علم سواء كان في الشرعيات أو حتى في العلوم الدنيوية رواده وكبراؤه والذين يمثلون مرجعياته العلمية المحترمة في تقرير مسائل تلك العلوم، فإذا جاء الحديث عن (العقيدة والفقه) فإن عملاق المتأخرين الذي حرر طريقة الصحابة فيها هو أبو العباس ابن تيمية عليه رحمة الله، وإذا تأملت بموضوعية وإنصاف ما كتبه مشاهير المتأخرين في العقيدة والفقه عرفت امتياز ابن تيمية حقيقةً وأنه لا مقارنة أصلاً بين مدى تحقيقه وتحريره وطريقته في تتبع النصوص وتنظيم توازنات معانيها واستحضار هدي الصحابة وتحقيق غيره، وحين نقول إن ابن تيمية هو أعمق المتأخرين في تحقيق طريقة الصحابة في (العقيدة والفقه) فهذا ليس قراراً بل هو نتيجة، وأكثر الناس لا يفرق بين القرار والنتيجة، فيقول: ولماذا تقررون أن ابن تيمية هو أكثرهم تحقيقاً. والحقيقة أن أحداً لم يقرر هذا أصلاً، بل هذه نتيجة لواقع فرض نفسه.

هذه الإشكالية تشابه تماماً قول بعضهم: لماذا جعلتم البخاري ومسلم أصح كتب الحديث؟ فهذا يظن أن قراراً كهذا اتخذ هكذا اعتباطاً، ولا يعلم أنه إنما جاء نتيجة موازنة علميةٍ دقيقةٍ بين كتب السنة تواطأ وتتابع عليه أهل السنة بسبب مبررات موضوعية موجودة في الصحيحين. فهو في الحقيقة ليس حكماً مسبقاً بل هو ثمرة لاحقة.

فالقول أن ابن تيمية أمهر المتأخرين في تحقيق طريقة الصحابة ليس قراراً اعتباطياً اتخذ كما يتصور بعض الناس هكذا عفو الخاطر، أو لمحض العصبية والتشهي،

بل هو مبني على استقراء ومقارنة كتابات ابن تيمية في العقيدة والفقه ببقية كتابات المتأخرين. ومن أحب نقض هذا فالطريق يسيرةٌ جداً بذكر عالمٍ آخر يفوق ابن تيمية أو يقاربه في تحقيق طريقة الصحابة في العقيدة والفقه.

وهكذا، فكما شاء الله لصحيح البخاري أن يكون أصح كتب الحديث، وكما شاء الله أن يكون الطبري أعظم مفسري الإسلام، وكما شاء الله أن يكون سيبويه أعظم أئمة النحو، وكما شاء الله أن يكون الذهبي أعظم كتاب التراجم، فكذلك شاء الله أن يكون ابن تيمية ألمع المتأخرين في تحقيق طريقة الصحابة في العقيدة والفقه، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

٢) يؤكد ما تقدم أن العالم إنما ينبل عند أهل السنة والجماعة بمقدار تحقيقه لطريقة الصحابة ومن تبعهم بإحسان؛ لأن النبي حين شرح افتراق الناس في فهم الإسلام بين الطريقة الصحيحة فقال: (هم من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي)[1]، وقال: (أصحابي أمنة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون)[2]، وقال: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين)[3] وغيرها من النصوص الدالة على أن طريقة

(١) رواه الترمذي (٢٦٤١)، والحاكم (١/ ٢١٨). قال الترمذي: غريب لا نعرفه مثل هذا إلا من هذا الوجه. وقال البغوي في ((شرح السنة)) (١/ ١٨٥)، وقال ابن العربي في ((عارضة الأحوذي)) (٥/ ٣١٦): في طريقه عبد الرحمن بن زياد الإفريقي، وقال عبد الحق الإشبيلي في ((الأحكام الشرعية الكبرى)) (١/ ٣٠٦): [فيه] عبد الرحمن بن زياد ضعفه يحيى بن معين ويحيى بن سعيد وجماعة غيرهما وقال فيه أحمد بن حنبل ليس بشيء، وحسنه الألباني في ((صحيح سنن الترمذي)) (٢٦٤١).

(٢) رواه مسلم (٢٥٣١).

(٣) جزء من حديث رواه أبو داود (٤٦٠٧) والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٠) وأحمد (٤/ ١٢٦) (١٧١٨٤)، والحاكم (١/ ١٧٦). من حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه. وصححه الترمذي، والجورقاني في ((الأباطيل والمناكير)) (١/ ٤٧٢) وقال: ثابت مشهور، وابن الملقن في ((البدر المنير)) (٩/ ٥٨٢)، والعراقي في ((الباعث على الخلاص)) (١) وقال: مشهور، وابن حجر في ((موافقة الخبر الخبر)) (١/ ١٣٦) وقال: رجاله ثقات.

الصحابة في فهم الإسلام هي أصح الطرق، وقد تقدم الإشارة إلى بعضها.

ومن تأمل كتب المتأخرين في العقيدة والفقه اكتشف -بمرارة- أن كثيراً من مسائل علم الكلام وكتب الفروع ابتعدت كثيراً عن فقه الصحابة وأئمة التابعين، وأدخلوا في العلوم الشرعية ومعاني الوحي كثيراً من التعقيدات المتكلفة والافتراضات والتفسيرات المتنافية مع روح الشريعة ذاتها، بل حرموا على الناس كثيراً مما استجازه الصحابة رضوان الله عليهم، هذا مما لاشك فيه.

والباحث المحقق الذي يعتني بالتحرير والتحقيق يضع دوماً أمامه (أنموذج الصحابة) وهو يقرأ في كتب التراث، فما وافق طريقتهم وروحهم وآثارهم، علم أنه الحق، ولا تزيده أدلة المتأخرين إلا تأكيداً، وإذا رأى ما في كتب المتأخرين يتنافى مع فقه الصحابة علم أنه من المحدثات.

والسبب في ذلك أن فقه الصحابة نتاج تعليم وتربية النبي ﷺ فإن الله أمره أن يعلم الناس الكتاب والحكمة ويزكيهم، وهو ﷺ أدى الأمانة على أكمل وجه، ولذلك فمن طعن في فقه الصحابة وزعم أن الانحراف بدأ من عندهم؛ فقد طعن في أداء النبي للأمانة، أعني أمانة تعليم الكتاب والحكمة والتزكية.

ولذلك فقد استفاد الإمام ابن تيمية كثيراً كثيراً من وضعه نموذج الصحابة نصب عينيه أثناء تحليله لفروع المتأخرين واجتهاداتهم، وبنى على ذلك رفض كثير من تعقيدات المتأخرين.

ومن ذلك مثلاً:

رفض نظرية تأويل الصفات المعقدة، واحتج بأن الصحابة أعلم بالله ولم يتكلموا عنها.

ورفض تقسيماتهم وتنويعاتهم المعقدة في علم الفروع، ففي باب المياه مثلاً رفض تنويعاتهم في المياه إلى الماء المتغير بما لا يمازجه من كافور وعود قماري، والماء الذي انغمست فيه يد قائم من نوم ليل ناقض لوضوء، والتفريق بين الماء المتغير بالملح البحري والملح الأرضي، وماء المقبرة، وما اشتد حره وبرده، والمسخن بنجاسة، والمستعمل في طهارة سابقة، وما يرفع حدث الأنثى لا الرجل البالغ والخنثى. . إلى آخر تلك التنويعات التي ليس عليها دليل صحيح. وأعاد باب المياه إلى وضوحه وجلائه في فقه الصحابة.

ومن أمثلة ذلك أيضاً رفضه لكثير من فروع باب التيمم المعقدة التي فرعوها على أساس أن التيمم (مبيح لا رافع) فهذا الأصل الضعيف نشأ عنه من الفروع المرجوحة ما الله به عليم، كبطلان التيمم قبل دخول الوقت، ومن تيمم لنافلة لا يصلي بهذا التيمم فريضة، والشروط الدقيقة التي اشترطوها في طبيعة التراب الذي يصح التيمم به، وهكذا.

ومن أمثلة ذلك أيضاً رفضه للشروط الدقيقة التي اشترطوها للخف الذي يجوز المسح عليه، كحديثهم عن المخرق، وما يثبت بنفسه، وإمكان المشي به، وغير ذلك.

ومن أمثلة ذلك أيضاً أنه رفض أيضاً تقسيماتهم المعقدة في باب الحيض، لأقل عمر الحائض وأكثره، وإلى أقل مدة الحيض وأكثره، إلى غير ذلك.

هذه فقط أمثلة عشوائية مختارة قفزت إلى الذهن من كتاب الطهارة فقط، فضلاً عن بقية كتاب العبادات، أما إذا شئت أن أحدثك عما صنع في ربع المعاملات فذاك والله سفر ضخم لوحده، ولتعلم فضل هذا الإمام تأمل في هذه المجامع الفقهية واللجان الشرعية الاقتصادية لولا الله ثم تفريجات ابن تيمية لها؛ لكانت في آصار كتب المتأخرين وأغلالهم، ولأغلقت أبوابها غير قادرة على أن تجيز معاملة واحدة

معاصرة، بسبب أن المتأخرين أخذوا نصوص الغرر بلفظها وتركوا تصرفات الشارع التطبيقية في الغرر ففات عليهم معرفة حكم الشارع في الغرر التبعي، و الغرر اليسير، والغرر في غير المعاوضات، فاضطربت عليهم قاعدة الجهالة، فمنعوا كثيراً من العقود على هذا الأساس، كما أن كثيراً منهم وقع في نفسه أن الأصل في الشروط التحريم لحديث (كل شرط ليس في كتاب الله)[1] ولم يتنبهوا لتصرفات الشارع في الشروط، وأن معنى الحديث كل شرط يخالف كتاب الله. فاضطربت عليهم قاعدة الشروط، فمنعوا كثيراً من الشروط التي أجازها الشارع، ثم لما أصبحت أمور الناس لا تسير بمثل ذلك، صاروا يدخلون من الاستثناءات بأصول ضعيفة جداً، كإدخال الحنفية كثيراً من الاستثناءات بواسطة الاستحسان، وصار الباب غير مطرد ولا قياس له، كما راعى المتأخرون لفظ الصيغة دون معناها، وبذلك أصبح علم المعاملات عند المتأخرين مخالفاً لطريقة الصحابة.

فانظر كيف ترك هؤلاء المشايخ في تلك المجامع مذاهبهم الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية وتمسكوا بأذيال مجموع الفتاوى والقواعد النورانية وبطلان التحليل.

وقد كان ابن تيمية كثيراً ما يحتج رحمه الله بهدي الصحابة المباشر البعيد عن هذه التكلفات، ككثرة استحضاره لقاعدة قيام الداعي إليه في عهد النبي وأصحابه ولم يأت البيان بهذه التفصيلات والاشتراطات الدقيقة، ويحيل كثيراً من الأمور التي حاول المتأخرون تقنينها إلى العرف كالسفر والقبض والحرز وألفاظ العقود والفسوخ.. إلخ، أو إلى رأي أهل الخبرة كالغرر مثلاً في بيع المغيبات وهو تطبيق عظيم وكلامه عنه له لذة لا تتصور.

---

(١) رواه البخاري (٢١٦٨)، ومسلم (١٥٠٤) بلفظ: ((ما كان من شرط)) من حديث عائشة رضي الله عنها.

ولذلك فقد مثل رحمه الله وبلا أدنى ذرة من ريب أعظم ثورة فقهية وعقدية أعادت الناس إلى هدي الصحابة رضوان الله عليهم البعيد عن التكلفات.

٣) فإذا أضفت إلى ما سبق ما يتصل بالجوانب المعرفية العقلية عند ابن تيمية كالإحاطة الضخمة بالمعارف العقلية والنقلية، وحسن الفهم والذكاء، وتوافر أدوات الاجتهاد، والدراية التامة بمذاهب المخالفين، والقدرة الهائلة على قلب الحجج على الخصوم، ودقة المفاضلة في أبواب المصالح والمفاسد، والإدراك المذهل لترتيب الأولويات وتفاضل الأعمال والعبادات.. إلخ مع ما تميز به في القضايا الأسلوبية في المجال الكتابي كالمباشرة والوضوح والقوة وغير ذلك، استبان لك أنه من الطبيعي جداً أن يحظى ابن تيمية بهذا الموقع المتميز من خريطة الخطاب الشرعي المعاصر.

٤) أنه بلغنا قطعةٌ طيبة من تراثه عليه رحمة الله في مختلف المعارف الشرعية خصوصاً مجالي الاعتقاد والفقه، فإذا قرنت تميزه العلمي ومنهجيته العلمية ووفرته الكتابية اتضح لك أن استحضاره في كثير من التحريرات العقدية/ الفقهية أمر طبيعي ولا إشكال فيه.

٥) أنه رحمه الله قد عَلّم وربّى تلامذة متميزين جداً في مختلف المجالات الشرعية خصوصاً ابن القيم وابن مفلح وابن عبد الهادي وابن كثير وتلامذتهم كابن رجب، فحين تتناول تراث ابن تيمية وآثاره في الفكر السلفي فأنت أمام مدرسة علمية متميزة لا أمام شخصية علمية مفردة، وما من شك أن أولئك التلامذة النابهين خصوصاً ابن القيم قد تسببوا في زيادة حالة الإقبال على تراث الشيخ وكتبه.

٦) تأثر الإمام محمد بن عبد الوهاب بكتابات الشيخ طبّع حضور ابن تيمية في الحركة العلمية الشرعية من بعده، وهذا التأثر والتطبيع عائد إلى ما سبق ذكره من أسباب موضوعية لوقوع هذا التأثر والتطبيع، ولا يصح أن تؤخذ هذه المسألة معزولة

عن سياق ما تقدم من مبررات وإنما القصد التنبيه إلى كافة ما ولد حالة استجلاب ابن تيمية في البحث العقدي والفقهي المعاصر، وما من شك أن لدعوة الشيخ محمد وتلامذته من بعده سبباً في تحقيق هذا الحضور، ومن يطالع كتابات الشيخ محمد يجده كثيراً ينزع إلى المباشرة والوضوح والحساسية ضد التكلف وهذه موجودة عند ابن تيمية -مع الفارق طبعاً- فهذا الخصائص الكتابية كانت أيضاً سبباً في تأثير تراث ابن تيمية فيمن بعده، وتأثر الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومدرسته بتراث الشيخ كانت سبباً إضافياً.

٧) أما ما يزعمه بعض الناس من أن أئمة أهل السنة والجماعة المعاصرين لا يخالفون ابن تيمية فهذا إطلاقٌ غير دقيق، فأكبر مرجعيتين فقهيتين محليتين أفرزهما الحرك العلمي الحديث الشيخان ابن باز وابن عثيمين، وقد وقعت منهما أقوال على خلاف اختيارات ابن تيمية، ففي رسالة (منهج ابن باز في الفقه والفتوى) للدكتور خالد آل حامد والتي نال بها درجة الدكتوراه كشف فيها أن ابن باز خالف ابن تيمية في ٧٣ مسألة، وجمع بعض طلاب العلامة ابن عثيمين مخالفات ابن عثيمين لابن تيمية فجاءت في مجلد لطيف، فانظر كيف خالفوه في بحر علمه الذي أبدع وبرع فيه، فكيف في غير ذلك من علوم الإسلام؟!

وعوداً إلى مسألتنا بعد هذا الاستطراد، أقول:

تقوم فكرة (معارضة النقل بالعقل) عند أهله على أساسين:

الأول: التوهين من دلالة النقل على المعاني والأحكام، في مقابل تقوية الدلالة العقلية.

الثاني: لزوم تقديم العقل على النقل في حال المعارضة؛ لأنه المخرج الوحيد الممكن من إشكالية التعارض.

ومن أحسن من عالج هاتين الإشكاليتين كما سبق شيخ الإسلام ابن تيمية، وكذلك تلميذه ابن القيم عليه رحمة الله في الصواعق المرسلة، فمن شاء أن يطلع على تفاصيل مناقشة هاتين الإشكاليتين فيمكنه العودة إلى تفاصيل كلام هذين الإمامين في كتابيهما، أما الاختصار ففيما يلي:

الإشكالية الأولى:

تقوم فكرة التوهين من دلالة النقل في مقابل تقوية الدلالة العقلية على فرضيتين:

الأولى: أن دلالة النقل دلالة خبرية مجردة، وهي خلو من الدلائل العقلية.

الثانية: أن الأدلة النقلية أدلة لفظية لا تفيد اليقين.

وقد أبدع الإمام ابن القيم عليه رحمة الله في مناقشة هاتين الفكرتين في كتابه الصواعق المرسلة وقد بلغت ردوده في تفكيك هاتين الفرضيتين أكثر من ٧٣ وجهاً، ومما يمكن قوله اختصاراً:

بخصوص إشكالية تجريد النقل عن الدليل العقلي:

من الأوهام الغليظة قول بعضهم بأن الأدلة النقلية مجرد أخبار عارية عن الدلائل العقلية فهذه مجرد دعوى مرسلة بل هي جناية علمية على الوحي، وهو قولٌ يدل على عدم قراءة فاحصةٍ للوحي فإن القرآن والسنة مليئان بالدلائل العقلية، بل تمتاز هذه الدلائل العقلية بشدة الوضوح وسهولة الفهم وقوة الحجة وتماسك البرهان والقرب من عقلية المتلقي، والأمر كما قال ابن تيمية:

(وخلاصة ما عند أرباب النظر العقلي في الإلهيات من الأدلة اليقينية والمعارف الإلهية قد جاء به الكتاب والسنة مع زيادات وتكميلات لم يهتد إليها إلا من هداه الله بخطابه، فكان فيما جاء به الرسول من الأدلة العقلية والمعارف

اليقينية فوق ما في عقول جميع العقلاء من الأولين والآخرين، وهذه الجملة لها بسط عظيم، قد بسط من ذلك ما بسط في مواضع متعددة والبسط التام لا يتحمله هذا المقام فإن لكل مقام مقالاً)[1].

ومن أراد الوقوف على جملة واسعة من هذه الدلائل العقلية مع الكلام عن منهجية الوحي في عرضها فيمكنه الرجوع إلى كتاب (الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد) للدكتور سعود العريفي، وكتاب (الدلالة العقلية في القرآن الكريم ومكانتها في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية) للدكتور عبد الكريم عبيدات.

وبه تعلم خطأ من جعل الدليل العقلي مقابلاً للدليل الشرعي وقسيماً له، فالدليل العقلي في حقيقته واحد من أدلة الشرع، فالصواب أن الأدلة الشرعية تنقسم إلى:

- **أدلة سمعية / خبرية.**
- **أدلة عقلية.**

فالأدلة العقلية قسيمة للأدلة السمعية وقسم من الأدلة الشرعية، وفي قول الله تعالى ذاكراً حسرة الكافرين يوم القيامة: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠] ما يدل على اعتبار الدليلين في الميزان الشرعي، ومثله قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧].

يقول الإمام ابن القيم مقرراً هذا التقسيم للأدلة الشرعية ومبيناً صلة كل قسم بالآخر وطبيعة دعوى تجريد الوحي من الأدلة العقلية:

(إن أدلة القرآن والسنة التي يسميها هؤلاء الأدلة اللفظية نوعان:

أحدهما: يدل بمجرد الخبر.

---

(١) منهاج السنة ٢/ ٥٧.

والثاني: يدل بطريق التنبيه والإرشاد على الدليل العقلي.

والقرآن مملوء من ذكر الأدلة العقلية التي هي آيات الله الدالة عليه وعلى ربوبيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وحكمته ورحمته. فآياته العيانية المشهودة في خلقه تدل على صدق النوع الأول وهو مجرد الخبر فلم يتجرد إخباره سبحانه عن آيات تدل على صدقها بل قد بين لعباده في كتابه من البراهين الدالة على صدقه وصدق رسوله ما فيه شفاء وهدى وكفاية. فقول القائل: إن تلك الأدلة لا تفيد اليقين إن أراد به النوع المتضمن لذكر الأدلة العقلية العيانية فهذا من أعظم البهت والوقاحة والمكابرة، فإن آيات الله التي جعلها أدلة وحججاً على وجوده ووحدانيته وصفات كماله إن لم تفد يقيناً لم يفد دليل بمدلول أبداً. وإن أراد به النوع الأول الدال بمجرد الخبر فقد أقام سبحانه الأدلة القطعية والبراهين اليقينية على ثبوته فلم يحل عباده فيه على خبر مجرد لا يستفيدون ثبوته إلا من الخبر نفسه دون الدليل الدال على صدق الخبر. وهذا غير الدليل العام الدال على صدقه فيما أخبر به بل هو الأدلة المتعددة الدالة على التوحيد وإثبات الصفات والنبوات والمعاد وأصول الإيمان فلا تجد كتاباً قد تضمن من البراهين والأدلة العقلية على هذه المطالب ما تضمنه القرآن فأدلته لفظية عقلية فإن لم يفد اليقين: ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ﴾)[1].

أما فكرة تجريد الأدلة النقلية عن إفادة اليقين:

فهي ترتكز على دعوى أن (الألفاظ) موصل رديء (للمعاني)، يقول عبد الجواد ياسين مبرزاً هذا الدعوى في حديث له عن نسبية اللغة:

---

(١) الصواعق المرسلة ٢/ ٧٩٣.

(فإن الحقيقة التي نود إبرازها هنا، هي القول بمحدودية اللغة وقوميتها، يعني بالضرورة القول بنسبيتها. وهو ما يثير التساؤل عن قدرة اللغة بمفردها على التعامل مع "النص الشرعي" واستيعابه، من حيث أن هذا الأخير، إنما هو بالتعريف "كوني مطلق". فإذا كانت اللغة كآلة قومية نسبية، قاصرة عن الإحاطة بالنص ككيان "كوني مطلق" فلا بد كم آلة تعاملية أخرى ذات طابع مكافئ لطابع النص أعني ذات طابع "كوني مطلق". وهو ما يتمثل برأينا في مبادئ العقل وحركة نشاطه الداخلي" وهي ليست من طبيعة لغوية، وإنما هي جبلة مركوزة في الطبع الإنساني، متصلة الإسناد بالله تعالى)[1].

وهذه الدعوى لها حضور في التراث الفلسفي والكلامي، ولكن بفارق في طبيعة التحرير والتدليل والذي خلا منهما النص المنقول هنا متكئاً على جملة من الدعاوى المجردة والتي صبت في قالب تظهر تعظيم النص، ولازمها الضروري الطعن فيه بالتشكيك في إمكانياته الدلالية. واستجلاب هذه الدعوى في سياق بحث سؤال العقل والنقل إنما يُراد منه التخفيف من عبء الوحي عند توهم المعارضة العقلية بنزع الوثوقية عن دلائل النقل، فهي كما يزعم هذا الفصيل مجرد ألفاظ لا يمكن الاطلاع على ما ترمي إليه من معانٍ حتى نستيقن من عشرة أمور:

عصمة رواة تلك الألفاظ، وإعرابها، وتصريفها، وعدم الاشتراك، والمجاز، والنقل، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار، والتقديم والتأخير، والنسخ، وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح[2].

---

(١) السلطية في الإسلام ٤٤.

(٢) وممن نص عليها الرازي في غير ما كتابٍ من كتبه ككتاب (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين)، و(الأربعين في أصول الدين).

والحق أن إعمال هذه الفكرة في الواقع سيؤدي إلى نتائج كارثية لا على مستوى فهم الوحي فحسب بل سيضرب في صميم فكرة التخاطب الشفاهي الإنساني عموماً، وبيانه فيما يلي:

١) أن هذا القول مؤداه في الحقيقة إلى إلغاء حجية الوحي بالكلية في حال وجود التعارض وفي حال عدمه، إذ تحصيل الجزم بمراد الله من كتابه عند هؤلاء محال إلا عند استيفاء شروطه المذكورة وانتفاء موانعه، وهذه مسألة لا يمكن التحقق منها على نحو جازم، فلو قدر أن شخصاً حاول التحقق من توافر شروط الجزم بصحة فهم النص وانتفاء موانعه على نحو ما ذكروا في هذه القضايا العشرة واحداً واحداً لما استطاع، إذ عدم العلم بوجود المعارض مثلاً ليس علماً بعدمها في الحقيقة، فيؤول هذا التقرير إلى إلغاء حجية الوحي بالكلية بذكر اشتراطات تعجيزية لا فائدة من ذكرها في الحقيقة، فيكون إنزال هذا الوحي عبثاً لا مصلحة فيه لعدم التمكن من الجزم بفهمه بل يكون في إنزاله مفسدة عند هؤلاء لإتيانه بما يعارض المعقول فيضطر الواحد إلى الانشغال بتأويل نصوصه دفعاً لإيهامها الفاسد عن العامة، وفي هذا الكلام من القبح ما فيه، وهو معنى مخالف للمحسوس المستيقن من شأن هذا الوحي، ويكفي مجرد تصور حقيقة هذا القول ومآلاته للجزم بفساده وبطلانه، ومن نظر في الوحي وفي حججه وبراهينه وفي وضوحه وبيانه وفي ثمرة اليقين الذي يتحصل عليها من طالعه علم أنه لا مقارنة إطلاقاً بينه وبين ما يزعمونه من دلائل عقلية.

٢) أن إطلاق القول بعدم إفادة لفظ الوحي لمعنى على وجه اليقين في حقيقته لازم لكل المخاطبات الشفاهية بل هي أولى بهذا من الوحي لقصورها عن رتبته في البيان والوضوح والدلالة على المعاني، وما من شك أن التشكيك بدلالة كل لفظ وتركيب وسياق لمعانٍ محددةٍ هو نوع من أنواع السفسطة ومخالف للضروري المدرك من طبيعة الألفاظ ودلالاتها في غالب سياقاتها على معانٍ محددةٍ واضحةٍ يقطع سامعها بالمعنى

الذي أراده المتكلم بها من ورائها، فقول القائل لآخر مثلاً: أكلت طعاماً، وشربت ماءً، وركبت السيارة، وهكذا مما يجزم سامعه بالمعنى الذي أراده المتكلم منها، وإذا قرأت قول الله تعالى مثلاً: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧] لم تشك بأن الحديث عن الله: رب العالمين، والناس: الذين هم بنو آدم، والبيت: التي هي الكعبة، وأن المقصود فرض الحج على المستطيع، ومثله قوله سبحانه: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: ١٨٥] فشهر رمضان هو الشهر الذي بين شعبان وشوال، والقرآن: هو الكتاب الذي أنزله الله على نبيه محمد ﷺ المفتتح بالفاتحة والمختوم بالناس، والمقصود الإشارة إلى الوقت الذي كان فيه إنزال هذا الكتاب تنبيهاً إلى فضل هذا الزمان، وهكذا في جمهور الآيات القرآنية، والذي لا شك فيه أن المتكلم متى (ما وفى البيان حقه وقصد إفهام المخاطب وإيضاح المعنى له وإحضاره في ذهنه فوافق من المخاطب معرفةً بلغة المتكلم وعرفه المطرد في خطابه وعلم من كمال نصحه أنه لا يقصد بخطابه التعمية والإلغاز لم يخف عليه معنى كلامه ولم يقع في قلبه شك في معرفة مراده)[1]، وهذا أمر بدهي ضروري محسوس من أحوال الناس، فإذا عرض للبعض مشكلة في تصور هذا فهي لوثة سفسطية لا مجال فيها للمحاجة العقلية إذ هي عارض نفسي يحتاج إلى معالجةٍ ذاتيةٍ، وأمر التشكيك في دلالة الألفاظ على معانيها بإطلاق قريبٌ جداً من مشكلة التشكيك في الحسيات وهو ما وقع فعلاً لبعض السفسطائية بدعوى إمكان وقوع الحواس في الوهم والالتباس كحال الأحول مثلاً يرى الشيء شيئين، أو ادعاء صغر الشمس لإمكان حجبها بالكف فقط فإذا بلغ المرء هذه الحال وصار يشكك في وجود الشمس وهو يراها أو في الليل مع كونه فيه أو يشكك في وجوده فكيف السبيل إلى إقناعه بالأدوات العقلية والحجج؟ فالتشكيك في المعارف الضرورية الأولية فخ من وقع فيه فلا سبيل

---

(١) الصواعق المرسلة ٢/ ٥٠٢.

له للتوصل إلى المعارف النظرية إلا أن يعالج نفسه من هذا الطارئ، فمن شك في أن ١+١=٢ مثلاً فإنه سيعجز ضرورة عن معرفة ما هو أرفع منها من مسائل الرياضيات. فإذا تقرر ارتفاع هذا الوهم عن أحوال المخاطبة البشرية فلأن ينزه كلام الله ورسوله عنه من باب أولى لكمال بيانه ووضوحه ونصح المتكلم به، وحتى يتضح لك وجه الفساد والسفسطة في إطلاق هذا القول:

أ- أن الإنسان مدني بطبعه والناطقية خاصية ذاتية فيه، ولا بد في معيشته مع بني جنسه أن يفهمهم ويفهموه ليحصل الاستئناس والتعاون، وهذه أمور حاصلة في الواقع فدل على أن وقوع الفهم بينهم واقعٌ بلا شك.

ب- أننا نعلم من أنفسنا بل نعلم من أحوال جميع الناس وجميع الأمم معرفتهم بمقاصد بعضهم البعض من المخاطبة، وهو معنى ضروري اشترك العلم بها بين الناس.

ج- أننا نجزم أنهم يتحصلون على اليقين من مخاطبة بعضهم البعض بما لا يحصل مما يسميه هؤلاء علوماً عقلية، بل الجزم بمرادات المتكلم أحضر في نفوسهم وأقوى من هذه الاشتراطات العشرة التي يذكرونها والتي لا تخطر لهم على بال أصلاً.

د- أن الطفل أول ما يميز يعرف مراد من يربيه بلفظه قبل أن يعرف شيئاً من علومهم الضرورية وهذه قضية فطرية بدهية محسوسة.

هـ- أن التعريف بالأدلة اللفظية أصل للتعريف بالأدلة العقلية، فإن نقل المعاني العقلية لا يمر إلا على جسر الألفاظ فإذا شككت في دلالة الألفاظ على معانيها تسرب القدح إلى المعاني العقلية وانغلق باب نقلها وتقريرها.

وغير ذلك من الدلائل البدهية الدالة على بطلان القدح في دلالة الألفاظ على المعاني، وأن طرد هذا التقرير إنما هو سفسطة لا تعالج إلا بجنس ما ذكره بعض كتاب العقائد والتواريخ كالذي حكاه (أبو القاسم البلخي: أن رجلاً من السوفسطائية كان

يختلف إلى بعض المتكلمين، فأتاه مرة فناظره، فأمر المتكلم بأخذ دابته، فلما خرج لم يرها، فرجع فقال: سُرقت دابتي، فقال: ويحك لعلك لم تأتي راكباً، قال: بلى، قال: فكر، قال: هذا أمر أتيقنه، فجعل يقول له: تذكر، فقال: ويحك ويحك ما هذا موضع تذكر! أنا لا أشك أنني جئت راكباً! قال: فكيف تدعي أنه لا حقيقة لشيء وإن حال اليقظان كحال النائم فوجم السوفسطائي ورجع عن مذهبه)[1]. وعن (محمد بن عيسى النظام قال: مات ابن لصالح بن عبد القدوس فمضى إليه أبو الهذيل ومعه النظام وهو غلام حدث كالمتوجع له، فرآه منحرفاً فقال له أبو الهذيل: لا أعرف لجزعك وجهاً إذا كان الناس عندك كالزرع، فقال له صالح: يا أبا الهذيل إنما أجزع عليه لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك، فقال له أبو الهذيل: وما كتاب الشكوك، قال: هو كتاب وضعته من قرأه يشك فيما قد كان حتى يتوهم أنه لم يكن وفيما لم يكن حتى يظن أنه قد كان، فقال له النظام: فشك أنت في موت ابنك، واعمل على أنه لم يمت، وإن كان قد مات فشك أيضاً في أنه قد قرأ الكتاب وإن كان لم يقرأه)[2]. وأطرف من هاتين القصتين ما جاء من دخول (رجل من الحِسْبانيّة على المأمون، فقال: لثُمامة بن أشرس كلِّمه؟ فقال له: ما تقول وما مَذْهبك؟ فقال: أقول إنّ الأشياء كلّها على التوهُّم والحِسْبان، وإنما يُدْرك منها الناسُ على قَدْر عقولهم، ولا حتَّى في الحقيقة. فقام إليه ثُمامة، فَلَطَمه لطمةً سوّدت وَجْهه، فقال: يا أميرَ المؤمنين، يفعل بي مثلَ هذا في مجلسك؟! فقال له ثُمامة: وما فعلتُ بك؟ قال: لَطَمْتني، قال: ولعلَّ إنما دَهَنتُك بالبان، ثم أنشأ يقول:

ولعلَّ آدمَ أمنا
والأب حوّا في الحِسْبانْ

---

(١) تلبيس إبليس ٣٩.

(٢) تلبيس إبليس ٣٩.

ولعلَّ ما أبصرتَ من
بيض الطّيور هو الغُراب
وعَساك حين قَعدتَ قمـ
تَ وحين جئتَ هو الذّهاب
وعَسى البنفسج زِئْبقاً
وعسى البَهار هو السَّذاب
وعَساك تأكل مِن خَرا
ك وأنتَ تَحْسبه الكَباب)[1].

٣) أن الناظر في شأن هذا الوحي يجد أنه من البيان والوضوح في الغاية القصوى، وهو معنى متواتر في النص القرآني قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤]، وقال سبحانه: ﴿قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ١٥ - ١٦]، وقال عز وجل: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٨]، وقال سبحانه: ﴿الَر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ [يوسف: ١]، فمن زعم أن الوحي لا يفيد يقيناً يقيناً لعدم إمكان اليقين بالمعاني التي تقف خلف الألفاظ فقد ناقض دلائل القرآن المتواترة الدالة على شدة وضوحه وبيانه، فإذا انضم إليه اليقين بكمال نصح الشارع للناس وعدم وجود قصد التعمية والغموض والإلغاز أورث ذلك يقيناً بالمعاني التي دلت عليها ألفاظ الوحي، واتضح به خطورة القول بعدم إفادة تلك الألفاظ لليقين وتضمنها للطعن في الوحي وبيانه بل في المتكلم به، ثم إن الله ابتعث نبيه وخليله محمداً ﷺ لأداء واجب البلاغ، فقال سبحانه: ﴿يَا

---

(١) العقد الفريد ٢/ ٢٤٨، وانظر عقائد الثلاث والسبعين فرقة ١/ ٢٩٣.

أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، فمن بلغه هذا القرآن فقد تحقق في حقه الإنذار وقامت عليه الحجة: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩]، ومن طبيعة هذا البلاغ أنه في أعلى درجات الفصاحة والبيان والوضوح، ولذا فقد قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾، ونجزم أن النبي ﷺ لم يقتصر في تبليغه على ألفاظ الوحي دون معانيه بل البلاغ شامل لهذه وهذه، وهذا دور منصوص عليه من وظائف النبي ﷺ: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، ومعلوم أن النبي ﷺ هو أعلم الخلق بالله وبشريعته، وهو أفصح الناس على الإطلاق وأقدرهم على البيان والكشف عن معاني الكلام مع كمال العقل وكمال النصح للأمة فمن تدبر هذه الأحوال أورث في نفسه يقيناً أن البلاغ المبين قد تحقق واقعاً، وأن اليقين يستفاد من كلماته وبيانه، وقد شهد الله له وكفى به شهيداً بتحقيق البلاغ المبين الذي أُمر به فقال تعالى: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنتَ بِمَلُومٍ﴾ [الذاريات: ٥٤]، (وشهد له أعقل الخلق وأفضلهم وأعلمهم بأنه قد بلغ فأشهد الله عليهم بذلك في أعظم مجمع وأفضله فقال في خطبته بعرفات في حجة الوداع: (إنكم مسؤولون عني فماذا أنتم قائلون؟) قالوا: نشهد أنك بلغت وأديت ونصحت، فرفع إصبعه إلى السماء مستشهداً بربه الذي فوق سمواته، وقال: (اللهم أشهد)، فلو لم يكن قد عرف المسلمون، وتيقنوا ما أرسل به وحصل لهم منه العلم اليقين، لم يكن قد حصل منه البلاغ المبين، ولما رفع الله عنه اللوم، ولما شهد له أعقل الأمة بأنه قد بلغ وبيّن، وغاية ما عند النفاة أنه بلغهم ألفاظاً لا تفيدهم علماً ولا يقيناً وأحالهم في طلب العلم واليقين على عقولهم ونظرهم وأبحاثهم لا على ما أوحي إليه وهذا معلوم البطلان بالضرورة)[1].

---

(١) الصواعق المرسلة ٢/ ٧٣٣.

٤) أن الأدلة السمعية اللفظية مبنية في الحقيقة على مقدمتين معلومتين بالاضطرار:

أ - أن ناقليها إلينا فهموا مراد المتكلم.

ب - أنهم نقلوا إلينا ذلك المراد كما نقلوا اللفظ الدال عليه.

فالذين خوطبوا باسم الصلاة والزكاة والصيام والحج والوضوء والغسل وغيرها يُعلم بالاضطرار أنهم قد فهموا مراد من خاطبهم بها، بل فهمهم للمراد أعظم من حفظهم لها، (وهذا مما جرت العادة في كل من خاطب قوماً بخطبة أو دارسهم علماً، أو بلغهم رسالة، وإن حرصه وحرصهم على معرفة مراده أعظم من حرصهم على مجرد حفظ ألفاظه. ولهذا يضبط الناس من معاني المتكلم أكثر مما يضبطونه من لفظه، فإن المقتضى لضبط المعنى أقوى من المقتضى لحفظ اللفظ؛ لأنه هو المقصود واللفظ وسيلة إليه، وإن كانا مقصودين فالمعنى أعظم المقصودين، والقدرة عليه أقوى، فاجتمع عليه قوة الداعي، وقوة القدرة، وشدة الحاجة، فإذا كانوا قد نقلوا الألفاظ التي قالها الرسول مبلغاً لها عن الله وألفاظه التي تكلم بها يقيناً فكذلك نقلهم لمعانيها فهم سمعوها يقيناً وفهموها يقيناً ووصل إلينا لفظها يقيناً ومعانيها يقيناً، وهذه الطريقة إذا تدبرها العاقل علم أنها قاطعة، وأن الطاعن في حصول العلم بمعاني القرآن شر من الطاعن في حصول العلم بألفاظه)[1].

٥) أن في هذا التقرير معارضة للمتواتر من شأن هذا الوحي، فإن من حكمة الله تبارك وتعالى بإنزال الكتب وإرسال الرسل إقامة الحجة على العباد، وهو معنى متواتر في القرآن والسنة، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿**تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا**﴾ [الفرقان: ١]، وقوله: ﴿**وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ**﴾ [الأنعام: ١٩]، وقوله: ﴿**رُسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ**

(١) الصواعق المرسلة ٢/ ٦٣٧.

بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] ، وقوله : ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: ١٥]، وقوله : ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿٨﴾ قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ فِي ضَلالٍ كَبِيرٍ﴾ [الملك: ٨ - ٩]، وقوله : ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [الزمر: ٧١]، وقوله : ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٣٠] وغير ذلك من الآيات المتواترة في ألفاظها وصراحة معانيها، فمن زعم (أن كلام الله ورسوله لا يفيد اليقين والعلم، والعقل معارض للنقل فأي حجة تكون قد قامت على المكلفين بالكتاب والرسول وهل هذا القول إلا مناقض لإقامة حجة الله على خلقه بكتابه من كل وجه وهذا ظاهر لكل من فهمه ولله الحمد)[1] .

وليس القصد بطبيعة الحال ادعاء أنه لا وجود لنصوص متشابهة في الوحي فإنه واقعٌ بل مقصود وقوعه من الرب تعالى، وإنما المقصود التأكيد على وجود المحكم والذي هو أم الكتاب وأصله وأكثره، وأنه لا يصح بحال التوهين من دلالة ألفاظ الوحي على معانيها تذليلاً لطريق هدرها عند دعوى التعارض بينها وبين العقل، وهو ما سيتضح بطلانه فيما يأتي .

أما التأسيس الثاني الذي تقوم عليه نظرية تقديم العقل على النقل :

فهو الشهير (بالقانون الكلي) والذي انتهى تأسيسه والتقعيد له على يد الرازي وذلك في غير واحدٍ من كتبه، ويقوم هذا القانون على ثلاثة مرتكزات أساسية تشكل

(١) الصواعق المرسلة ٢/ ٧٣٥.

بمجموعها صورة هذا القانون، والذي يثمر القول بتقديم العقل على النقل مطلقاً عند التعارض، هذه المرتكزات الثلاثة هي:

١) دعوى إمكان التعارض بين العقل والنقل.

٢) دعوى حصر الاحتمالات الممكنة فيما يؤخذ به ويترك (العقل أو النقل) في حال التعارض في أربعة احتمالات هي:

١ - يؤخذان جميعاً، وهو محال لأنه جمع بين النقيضين.

٢ - يردان جميعاً، وهو محال أيضاً لأنه رفع للنقيضين.

٣ - يقدم النقل على العقل، ولا يجوز لأن العقل أصل النقل، وبه عُرف صدق النقل، فلو قدم النقل على العقل للزم تكذيب العقل في صدق النقل فيبطل النقل والعقل معاً، فلم يبق إلا:

٤ - تقديم العقل على النقل.

٣) دعوى لزوم تقديم العقل على النقل بتقدير التعارض، وهي ثمرة دعوى انحصار الاحتمالات في التعاطي مع العقل والنقل عند التعارض في أربعة احتمالات فقط.

هذه الأسس الثلاثة تمثل العمود الفقري للنظرية والتي ناقشها ابن تيمية نقاشاً تفصيلياً من خلال (٤٤) وجهاً تمثل رداً على هذا التأسيس النظري، ثم ناقش بعدها تفريعات هذا التأسيس وتطبيقاته في مختلف المجالات العقدية في كتاب بلغت مجلداته ١٠ مجلدات. وهو يمثل درة نتاج شيخ الإسلام ابن تيمية والذي يؤوب إليه أي باحث جاد يريد معرفة التصور الشرعي حيال سؤال (العقل والنقل)، وخلاصة ما قرره ابن تيمية في نقض هذا القانون يتمثل فيما يلي:

١) إبطال فرض التعارض بين العقل والنقل:

وهو ما يتجلى صراحةً من عنوان آخر شهير لكتاب الدرء ذكره غير واحدٍ من أهل العلم منهم التلميذ (ابن قيم الجوزية)، حيث وسم كتاب شيخه بـ(بيان موافقة العقل الصريح للنقل الصحيح) فالحق أن العقل الصريح لا يعارض النقل الصحيح بل يوافقه، ففي هذا العنوان فك لظاهرة الإجمال في سؤال التعارض بين العقل والنقل، إذ العقل قد يكون ظنياً وقد يكون قطعياً وكذا النقل، فما المقصود بدعوى التعارض:

هل هو تعارض القطعيان -قطعي النقل وقطعي العقل-؟!

فهو ما يجزم ابن تيمية باستحالته وعدم وقوعه، وفيه يقول عليه رحمة الله:

(ما علم بصريح العقل لا يُتصور أن يعارض الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط. وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يُعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع. ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه: إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟)[1].

فابن تيمية يقرر أنه لا يتصور إطلاقاً وقوع التعارض بين العقل الصريح والنقل الصحيح، وأنه في حال تحقق التعارض فالخلل داخل على أحد الطرفين، إما أن العقل ليس صريحاً بل شبهات عقلية باطلة، أو النقل ليس صحيحاً بل نقلٌ ضعيف أو موضوع، وهو ما أكده ابن تيمية تأصيلاً وقرره استقراءً عليه رحمة الله، فقال:

---

(١) درء التعارض ١/ ١٤٧.

(ولكن هل في القرآن أو الأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ ما ظاهره ممتنع في العقل، ولم يتبين ذلك بالأدلة الشرعية = هذا لا يعلم أنه واقع أصلاً. فمن قال: إن هذا واقع فليذكره، فإنا رأينا الذي يُدعى فيه ذلك: إما أن يكون الحديث فيه موضوعاً، أو الدلالة فيه ليست ظاهرة، أو أن ظاهرها الذي لم يُرَدْ قد بين بأدلة الشرع انتفاؤه. فإذا كان النص ثابتاً والدلالة ظاهرة وليس في بيان الله ورسوله ودلالته ما يبين انتفاءها ومراده بها، فإنا وجدنا ما يذكرونه من المعقول له هو في نفسه معارض بمعقول أقوى منه، ووجدنا من المجهول لا من المعقول، بل وجدنا المعقول الصريح يدل على بطلان المعارض للمنقول الصحيح. ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤])[1].

وقال أيضاً مؤكداً ما سبق:

(فلا يُعلم حديث واحد على وجه الأرض يخالف العقل، أو السمع الصحيح إلا وهو عند أهل العلم ضعيف بل موضوع)[2].

وقال التلميذ ابن القيم عليه رحمة الله:

(إن ما علم بصريح العقل الذي لا يختلف فيه العقلاء، لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة ولا يأتي بخلافه، ومن تأمل ذلك فيما تنازع العقلاء فيه من المسائل الكبار وجد ما خالفت النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها)[3].

---

(١) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية ٥٦.
(٢) درء التعارض ١/ ١٥٠.
(٣) الصواعق المرسلة ٣/ ٨٢٩.

وعليه فيجب اعتقاد عدم التعارض بين العقل الصريح والنقل الصحيح، وأن النقل متى صح فثمة إشكالٌ ولا بد في المعارض العقلي، فإذا أمضى العبد معارضته للنقل الصحيح فيخشى عليه من العقاب المعجل في عقله، قال الإمام ابن القيم مبيناً هذا اللون من العقوبات:

(ما عارض أحد الوحي بعقله إلا أفسد الله عليه عقله، حتى يقول ما يضحك منه العقلاء)[1].

٢) إبطال انحصار الاحتمالات الممكنة في الاحتمالات الأربعة في حال التعارض:

وهي:

١) الأخذ بالعقل والنقل جميعاً.

٢) ردهما جميعاً.

٣) تقديم النقل على العقل.

٤) تقديم العقل على النقل.

فإن الاحتمالات الممكنة الواردة هنا أوسع من أن تنحصر في هذه الاحتمالات الأربعة وذلك باستجلاب معامل القطعية والظنية عند بحث المسألة فالعقل والنقل قد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً، ولذا ففرض الاحتمالات الممكنة إذن سيشمل صوراً أكثر منها:

١) الأخذ بالعقل القطعي والنقل القطعي جميعاً.

٢) رد العقل القطعي والنقل القطعي جميعاً.

---

(١) الصواعق المرسلة ٣/ ١٠٠٢.

٣) الأخذ بالعقل الظني والنقل الظني جميعاً.

٤) رد العقل الظني والنقل الظني جميعاً.

٥) الأخذ بالعقل القطعي والنقل الظني جميعاً.

٦) رد العقل القطعي والنقل الظني جميعاً.

٧) الأخذ بالعقل الظني والنقل القطعي جميعاً.

٨) رد العقل الظني والنقل القطعي جميعاً.

٩) تقديم العقل القطعي على النقل القطعي.

١٠) تقديم العقل القطعي على النقل الظني.

١١) تقديم النقل القطعي على العقل القطعي.

١٢) تقديم النقل القطعي على العقل الظني.

١٣) تقديم العقل الظني على النقل القطعي.

١٤) تقديم العقل الظني على النقل الظني.

١٥) تقديم النقل الظني على العقل القطعي.

١٦) تقديم النقل الظني على العقل الظني.

وليس المقصود بذكر هذه الاحتمالات هو بحث المرجح منها في حال التعارض وإنما هو التدليل على خطأ إطلاق القول بانحصار الاحتمالات الممكنة في الجواب عن سؤال (التعارض بين العقل والنقل) في الاحتمالات الأربعة، وما ترتب عليه من انتقاء إجابة من هذه الحزمة الضيقة في حين أن ثمة إجابات أخرى محتملة أغفلها من أسس لهذا القانون، والحق أن الاحتمال المستحدث المقصود من إيراد معامل

القطعية والظنية هو فرض صورة التعارض بين العقل القطعي والنقل الظني، وصورة التعارض بين النقل القطعي والعقل الظني، وأن هاتين الصورتين يجب إدخالهما في حزمة الاحتمالات الممكنة للإجابة عن إشكالية التعارض بين العقل والنقل، وهو ما بين ابن تيمية أن المعول عليه هو في طبيعة (العقل والنقل) من جهة القطعية، وأن المرجح هو القطعي منهما مطلقاً، فقال في تقريره:

(أن يقال لا نسلم انحصار القسمة فيما ذكرته من الأقسام الأربعة إذ من الممكن أن يقال: يقدم العقلي تارة، والسمعي أخرى، فأيهما كان قطعياً قدم وإن كانا جميعاً قطعيين فيمتنع التعارض وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم. فدعوى المدعي أنه لا بد من تقديم العقلي مطلقاً، أو السمعي مطلقاً، أو الجمع بين النقيضين، أو رفع النقيضين، دعوى باطلة بل هنا قسمٌ ليس من هذه الأقسام كما ذكرناه، بل هو الحق الذي لا ريب فيه)[1].

٣) إبطال دعوى لزوم تقديم العقل على النقل:

اتكأت دعوى لزوم تقديم العقل على الوحي على فكرة أن العقل أصل الشرع، فلو رددنا العقل بالشرع لكذبنا الشاهد الذي شهد بصدق النقل، وإذا كذبنا الشاهد لزمنا الطعن فيمن شهد له وهو النقل فنقع في مشكلة رد العقل والنقل جميعاً، فالأسلم تقديم العقل على النقل لحفظ سلامة شهادة العقل، ولئلا نقع في فخ رد الدليل العقلي والنقلي معاً.

وحتى نجيب عن هذه الإشكالية لا بد من فك حالة الالتباس والإجمال في مسألتين:

- معنى كون العقل أصل الشرع.

---

(١) درء التعارض ١/ ٨٧.

- حقيقة العقل الذي هو أصل في ثبوت الشرع.

أما المسألة الأولى:

فيقال:

ما معنى كون العقل أصل الشرع؟

هل المقصود:

- أن العقل أصل في ثبوت النقل في نفس الأمر.

أم:

- أن العقل أصل في علمنا بصحة النقل.

فإن كان المقصود الأول، وهو أن العقل أصل في ثبوت الشرع في نفس الأمر فلا شك في بطلانه لأن كون الحق حقاً والباطل باطلاً غير تابع لتصور العقل عنه، إذ هي معانٍ مستقرة في نفسها قبل وجود العقل أصلاً، فلا يقال: أن النقل لم يصر حقاً في نفسه حتى ظهر للعقل أنه كذلك بل هو معنى مستقر ثابت للنقل قبل نظر العقل وعلمه، يقول ابن تيمية مبيناً هذه القضية:

(إن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع وبغيره هو ثابت سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره، إذ عدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها، فما أخبر به الصادق المصدوق ﷺ هو ثابت في نفس الأمر سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه، ومن أرسله الله تعالى إلى الناس فهو رسوله، سواء علم الناس أنه رسول أو لم يعلموا، وما أخبر به فهو حق وإن لم يصدقه الناس، وما أمر به

عن الله فالله أمر به وإن لم يطعه الناس، فثبوت الرسالة في نفسها وثبوت صدق الرسول وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر ليس موقوفاً على وجودنا، فضلاً على أن يكون موقوفاً على عقولنا أو على الأدلة التي نعلمها بعقولنا، وهذا كما أن وجود الرب تعالى وما يستحقه من الأسماء والصفات ثابت في نفس الأمر سواء علمناه أو لم نعلمه. فتبين بذلك أن العقل ليس أصلاً لثبوت الشرع في نفسه ولا معطياً له صفة لم تكن له ولا مفيداً له صفة كمال إذ العلم مطابق للمعلوم المستغني عن العلم تابع له ليس مؤثراً فيه)[1].

أما إن كان المقصود بأن العقل أصل النقل: أنه أصل في علمنا بصحة النقل، فلا بد من التفتيش في ماهية هذا العقل الذي دلنا على صحة النقل:

- هل هي القوة الغريزية التي فينا والتي يتميز بها الإنسان عن سائر الحيوانات؟

أم:

- هي العلوم العقلية المستفادة من تلك الغريزة؟

فإن كان المقصود (الأول فلم ترده، ويمتنع أن تريده؛ لأن تلك الغريزة ليست علماً يتصور أن يعارض النقل، وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطاً في الشيء امتنع أن يكون منافياً له، فالحياة والغريزة شرط في كل العلوم سمعيها وعقليها، فامتنع أن تكون منافية لها، وهي أيضاً شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال وإن لم تكن علماً فيمتنع أن تكون منافية له معارضة له)[2].

---

(١) درء التعارض ١/ ٨٧.

(٢) درء التعارض ١/ ٨٩.

وإن كان المقصود الثاني بأن:

(أردت بالعقل الذي هو دليل السمع وأصله المعرفة الحاصلة بالعقل، فيقال له: من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ودليلاً على صحته، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول ﷺ، وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول ﷺ بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله، مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات وأمثال ذلك، وإذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلاً للنقل لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها، ولا بمعنى الدلالة على صحته ولا بغير ذلك لا سيما عند كثير من متكلمة الإثبات أو أكثرهم كالأشعري في أحد قوليه، وكثير من أصحابه أو أكثرهم، كالأستاذ أبي المعالي الجويني ومن بعده، ومن وافقهم الذين يقولون العلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التي تجري مجرى تصديق الرسول علم ضروري، فحينئذ ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلي سهلٌ يسيرٌ مع أن العلم بصدق الرسول له طرق كثيرة متنوعة كما قد بسط الكلام عليه في غير هذا الموضع.

وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه لم يكن القدح فيه قدحاً في أصل السمع وهذا بين واضح، وليس القدح في بعض العقليات قدحاً في جميعها كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحاً في جميعها، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها، كما لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها، وحينئذ فلا يلزم من صحة المعقولات التي تبنى عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات، ولا من فساد هذه فساد تلك، فضلاً عن صحة العقليات المناقضة

للسمع، فكيف يقال: إنه يلزم من صحة المعقولات التي هي ملازمة للسمع صحة المعقولات المناقضة للسمع فإن ما به يعلم السمع ولا يعلم السمع إلا به لازم للعلم بالسمع لا يوجد العلم بالسمع بدونه وهو ملزوم له والعلم به يستلزم العلم بالسمع والمعارض للسمع مناقض له مناف له فهل يقول عاقل إنه يلزم من ثبوت ملازم الشيء ثبوت مناقضه ومعارضه؟

ولكن صاحب هذا القول جعل العقليات كلها نوعاً واحداً متماثلاً في الصحة أو الفساد ومعلوم أن السمع إنما يستلزم صحة بعضها الملازم له لا صحة البعض المنافي له، والناس متفقون على أن ما يسمى عقليات منه حق ومنه باطل، وما كان شرطاً في العلم بالسمع وموجباً فهو لازم للعلم به بخلاف المنافي المناقض له، فإنه يمتنع أن يكون هو بعينه شرطاً في صحته ملازماً لثبوته فإن الملازم لا يكون مناقضاً فثبت أنه لا يلزم من تقديم السمع على ما يقال إنه معقول في الجملة القدح في أصله)[1].

والخلاصة أن المعارف العقلية التي دلت على صحة النقل هي حق في نفسها وأن تقديم النقل في قضية ما على توهم عقلي ليس طعناً في المعارف العقلية التي دلت على صحة النقل وإنما في معارف عقلية أخرى، فالمعارف العقلية ليست شيئاً واحداً متى ما طعنت في بعضه لزم ضرورة الطعن في الكل بل المسألة قابلة للتجزئة والتفريق، فلا يصح والحالة هذه أن يقال إن في تقديم النقل على العقل في الصورة المذكورة طعناً في شهادة العقل بصحة النقل فإن هذه الشهادة مقبولة غير مطعون فيها وإنما الطعن في شهادة عقلية أخرى وقع فيها لبس وخطأ ووهم، وهذه قضية واضحة بحمد الله. ومما يزيد هذه المسألة وضوحاً وجلاءً ما ساقه ابن تيمية ساق من أمثلة لطيفة تجلي صورة المسألة وترفع الإشكال وتبين حقيقة العلاقة بين العقل والنقل، وذلك بعد تقريره

---

(١) درء التعارض ١/ ٨٩.

معنى مهماً في تصديق العقل لدلالة النقل فقال:

(إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛ لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل، ومعلوم أن هذا إذا قيل أوجه من قولهم، كما قال بعضهم: يكفيك من العقل أن يعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه، وقال بعضهم: العقل متولٍّ ولّى الرسول ثم عزل نفسه؛ لأن العقل دل على أن الرسول ﷺ يجب تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر. والعقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة، وهذا كما أن العامي إذا علم عين المفتي ودل غيره عليه، وبيّن له أنه عالم مفت، ثم اختلف العامي الدال والمفتي، وجب على المستفتي أن يقدم قول المفتي، فإذا قال له العامي: أنا الأصل في علمك بأنه مفتٍ فإذا قدمت قوله على قولي عند التعارض قدحت في الأصل الذي به علمت أنه مفت، قال له المستفتي: أنت لما شهدت بأنه مفتٍ، ودللت على ذلك، شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك، كما شهد به دليلك، وموافقتي لك في هذا العلم المعين، لا يستلزم أني أوافقك في العلم بأعيان المسائل، وخطؤك فيما خالفت فيه المفتي الذي هو أعلم منك لا يستلزم خطأك في علمك بأنه مفت، وأنت إذا علمت أنه مفت باجتهاد واستدلال ثم خالفته باجتهاد واستدلال كنت مخطئاً في الاجتهاد والاستدلال الذي خالفت به من يجب عليك تقليده واتباع قوله، وإن لم تكن مخطئاً في الاجتهاد والاستدلال الذي به علمت أنه عالم مفت يجب عليك تقليده، هذا مع علمه بأن المفتي يجوز عليه الخطأ والعقل يعلم أن الرسول ﷺ معصوم في خبره عن الله تعالى لا يجوز عليه الخطأ فتقديمه قول المعصوم على ما يخالفه من استدلاله العقلي أولى من تقديم العامي قول المفتي على قوله الذي يخالفه.

وكذلك أيضاً إذا علم الناس وشهدوا أن فلاناً خبير بالطب، أو القيافة، أو الخرص، أو تقويم السلع ونحو ذلك، وثبت عند الحاكم أنه عالم بذلك دونهم، أو أنه أعلم منهم بذلك، ثم نازع الشهود الشاهدون لأهل العلم بالطب والقيافة والخرص والتقويم أهل العلم بذلك، وجب تقديم قول أهل العلم بالطب والقيافة والخرص والتقويم على قول الشهود الذين شهدوا لهم، وإن قالوا: نحن زكينا هؤلاء وبأقوالنا ثبتت أهليتهم، فالرجوع في محل النزاع إليهم دوننا يقدح في الأصل الذي ثبت به قولهم، كما قال بعض الناس أن العقل مزكي الشرع ومعدله، فإذ قدم الشرع عليه كان قدحاً فيمن زكاه وعدله، فيكون قدحاً فيه، قيل لهم: أنتم شهدتم بما علمتم من أنه من أهل العلم بالطب أو التقويم أو الخرص أو القيافة ونحو ذلك أن قوله في ذلك مقبول دون قولكم فلو قدمنا قولكم عليه في هذه المسائل لكان ذلك قدحاً في شهادتكم وعلمكم بأنه أعلم منكم بهذه الأمور، وإخباركم بذلك لا ينافي قبول قوله دون أقوالكم في ذلك، إذ يمكن إصابتكم في قولكم: هو أعلم منا، وخطؤكم في قولكم: نحن أعلم ممن هو أعلم منا فيما ينازعنا فيه من المسائل التي هو أعلم بها منا بل خطؤكم في هذا أظهر. والإنسان قد يعلم أن هذا أعلم منه بالصناعات كالحراثة والنساجة والبناء والخياطة وغير ذلك من الصناعات، وإن لم يكن عالماً بتفاصيل تلك الصناعة، فإذا تنازع هو وذلك الذي هو أعلم منه، لم يكن تقديم قول الأعلم منه في موارد النزاع قدحاً فيما علم به أنه أعلم منه.

ومن المعلوم أن مباينة الرسول ﷺ لذوي العقول أعظم من مباينة أهل العلم بالصناعات العلمية والعملية والعلوم العقلية الاجتهادية كالطب والقيافة والخرص والتقويم لسائر الناس، فإن من الناس من يمكنه أن يصير عالماً بتلك

الصناعات العلمية والعملية كعلم أربابها بها، ولا يمكن من لم يجعله الله رسولاً إلى الناس أن يصير بمنزلة من جعله الله تعالى رسولاً إلى الناس، فإن النبوة لا تنال بالاجتهاد كما هو مذهب أهل الملل، وعلى قول من يجعلها مكتسبة من أهل الإلحاد من المتفلسفة وغيرهم، فإنها عندهم أصعب الأمور، فالوصول إليها أصعب بكثير من الوصول إلى العلم بالصناعات والعلوم العقلية. وإذا كان الأمر كذلك فإذا علم الإنسان بالعقل أن هذا رسول الله، وعلم أنه أخبر بشيء ووجد في عقله ما ينازعه في خبره كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه، وأن لا يقدم رأيه على قوله ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه، وأنه أعلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر منه، وأن التفاوت الذي بينهما في العلم بذلك أعظم من التفاوت الذي بين العامة وأهل العلم بالطب. فإذا كان عقله يوجب أن ينقاد لطبيب يهودي فيما أخبره به من مقدرات من الأغذية والأشربة والأضمدة والمسهلات، واستعمالها على وجه مخصوص، مع ما في ذلك من الكلفة والألم لظنه أن هذا أعلم بهذا مني وأني إذا صدقته كان ذلك أقرب إلى حصول الشفاء لي، مع علمه بأن الطبيب يخطئ كثيراً وأن كثيراً من الناس لا يشفى بما يصفه الطبيب، بل قد يكون استعماله لما يصفه سبباً في هلاكه ومع هذا فهو يقبل قوله ويقلده وإن كان ظنه واجتهاده يخالف وصفه فكيف حال الخلق مع الرسل عليهم الصلاة والسلام)[1].

ومما أختم به تحرير هذه المسألة نقل لشيخ الإسلام يتضمن إعادة صياغة (للقانون الكلي) ذكره تنزلاً مع الخصم يتضمن تقريراً هو أقرب للحق من تلك الصياغة البدعية الخاطئة، وإن كان هذا التقرير فيه ما فيه لما تقدم من عدم صحة فرض التعارض بين

---

(١) درء التعارض ١/ ١٣٨.

العقل الصريح والنقل الصحيح أصلاً وهو موطن الإشكال ومحل المنازعة، قال ابن تيمية عليه رحمة الله:

(أن يعارض دليلهم بنظير ما قالوه، فيقال: إذا تعارض العقل والنقل، وجب تقديم النقل لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا أبطلنا دلالة العقل، لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء، فكان تقديم العقل موجباً عدم تقديمه، فلا يجوز تقديمه.

وهذا بينٌ واضحٌ فإن العقل هو الذي دل على صدق السمع وصحته، وأن خبره مطابق لمخبره، فإن جاز أن تكون هذه الدلالة باطلة لبطلان النقل، لزم أن لا يكون العقل دليلاً صحيحاً، وإذا لم يكن دليلاً صحيحاً لم يجز أن يتبع بحال فضلاً عن أن يقدم، فصار تقديم العقل على النقل قدحاً في العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله، وإذا كان تقديمه على النقل يستلزم القدح فيه، والقدح فيه يمنع دلالته، والقدح في دلالته يقدح في معارضته، كان تقديمه عند المعارضة مبطلاً للمعارضة فامتنع تقديمه على النقل وهو المطلوب. وأما تقديم النقل عليه فلا يستلزم فساد النقل في نفسه)[1].

ومن لطيف ما قيل شعراً مما يصلح إيراده في هذا المقام، قول الشاعر:

علم العليم وعقل العاقل اختلفا

من ذا الذي منهما قد أحرز الشرفا

(١) درء التعارض ١/ ١٧٠.

فالعلم قال أنا أحرزت غايته
والعقل قال أنا الرحمن بي عرفا
فأفصح العلم إفصاحاً وقال له
بأينا الله في قرآن اتصفا
فأيقن العقل أن العلم سيده
فقبل العقل رأس العلم وانصرفا

سادساً: شيء من مآلات المعارضة العقلية:

أختم هذا المبحث بذكر طرفٍ من أحوال بعض أساطين المعرفة الفلسفية الكلامية، المشتغلين بالتفتيش والتنقيب عن مذاهب الناس في المعقولات، ممن وقع في الحيرة والاضطراب بعد (تجربة عقلية) طويلة، تؤكد على شرف الوحي وما يحصل لمن تلقى أنواره من الهداية والطمأنينة والسكينة واليقين.

وقد استوفى ابن أبي العز الحنفي رحمه الله جمعَ قطعةٍ حسنة من هذه الأخبار في شرحه للعقيدة الطحاوية ١/ ٢٤٢، فأسوق ما ذكره وأزيد على ما ذكره أخباراً أخرى بين [[معكوفتين]].

قال رحمه الله شارحاً لقول أبي جعفر الطحاوي عليه رحمة الله: (فيتذبذب بين الكفر والإيمان، والتصديق والتكذيب، والإقرار والإنكار، موسوساً تائهاً شاكاً لا مؤمناً مصدقاً ولا جاحداً مكذباً):

(يتذبذب: يضطرب ويتردد، وهذه الحالة التي وصفها الشيخ رحمه الله حال كل من عدل عن الكتاب والسنة إلى علم الكلام المذموم، أو أراد أن يجمع بينه وبين الكتاب والسنة، وعند التعارض يتأول النص ويرده إلى الرأي والآراء المختلفة، فيؤول أمره إلى الحيرة والضلال والشك.

كما قال ابن رشد الحفيد وهو من أعلم الناس بمذاهب الفلاسفة ومقالاتهم في كتابه تهافت التهافت: ومن الذي قال في الإلهيات شيئاً يعتد به؟

وكذلك الآمدي أفضل أهل زمانه واقف في المسائل الكبار حائر.

[[وكان يقول: أمنعت النظر في الكلام وما استفدت منه شيئاً إلا ما عليه العوام أو كلاماً هذا معناه[1]]].

وكذلك الغزالي رحمه الله انتهى آخر أمره إلى الوقف والحيرة في المسائل الكلامية ثم أعرض عن تلك الطرق، وأقبل على أحاديث الرسول ﷺ فمات وصحيح الإمام البخاري على صدره.

[[وكان يقول: أكثر الناس شكاً عند الموت أصحاب الكلام[2]]].

وكذلك أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي قال في كتابه الذي صنفه أقسام اللذات:

نهاية إقدام العقول عِقال
وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا
وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا
سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا
فكم قد رأينا من رجال ودولة
فبادوا جميعاً مسرعين وزالوا

---

(١) درء التعارض ٣/ ٢٦٢.

(٢) نقض المنطق ٢٥.

وكم من جبال قد علت شرفاتها
رجال فزالوا والجبال جبال

لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن أقرأ في الإثبات: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾، وأقرأ في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾، ثم قال: ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي.

[[وقال ابن الصلاح: أخبرني القطب الطوغاني مرتين أنه سمع فخر الدين الرازي يقول: يا ليتني لم أشتغل بعلم الكلام، وبكى[1]]].

[[وكان مع تبحره في الأصول يقول من التزم دين العجائز فهو الفائز[2]]].

وكذلك قال الشيخ أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، إنه لم يجد عند الفلاسفة والمتكلمين إلا الحيرة والندم، حيث قال:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها
وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعاً كف حائر
على ذقن أو قارعاً سن نادم[3]

[[وقال أيضاً: فعليكم بدين العجائز، فهو من أسنى الجوائز[4]]].

وكذلك قال أبو المعالي الجويني: يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام فلو عرفت أن

---

(١) طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢/ ٦٥.
(٢) لسان الميزان ٦/ ٣١٩.
(٣) وهي من كتاب الشهرستاني (نهاية الأقدام في علم الكلام) ٣.
(٤) نهاية الأقدام في علم الكلام ٤.

الكلام يبلغ بي إلى ما بلغ ما اشتغلت به، وقال عند موته: لقد خضت البحر الخضم، وخليت أهل الإسلام وعلومهم، ودخلت في الذي نهوني عنه، والآن فإن لم يتداركني ربي برحمته فالويل لابن الجويني، وها أنا ذا أموت على عقيدة أمي أو قال: على عقيدة عجائز نيسابور.

وكذلك قال شمس الدين الخسروشاهي، وكان من أجل تلامذة فخر الدين الرازي لبعض الفضلاء وقد دخل عليه يوماً فقال: ما تعتقده؟ قال: ما يعتقده المسلمون، فقال: وأنت منشرح الصدر لذلك مستيقن به؟ -أو كما قال- فقال: نعم، فقال: اشكر الله على هذه النعمة، لكني والله ما أدري ما أعتقد! والله ما أدري ما أعتقد! والله ما أدري ما أعتقد! وبكى حتى أخضل لحيته.

ولابن أبي الحديد الفاضل المشهور بالعراق:

فيك يا أغلوطة الفكر
حار أمري وانقضى عمري

سافرت فيك العقول
فما ربحت إلا أذى السفر

فلحى الله الألى زعموا
أنك المعروف بالنظر

كذبوا إن الذي ذكروا
خارج عن قوة البشر

[[وقال أيضاً:

وحقك لو أدخلتني النار قلت للـ
ذين بها قد كنت ممن أحبه

وأفنيت عمري في فنون دقيقة
وما بغيتي إلا رضاه وقربه
أما قلتم من كان فينا مجاهداً
سيكرم مثواه ويعذب شربه
أما رد شك ابن الخطيب وزيفه
وتمويهه في الدين إذ حل خطبه
وآية حب الصب أن يعذب الأسى
إذا كان من يهوى عليه يصبه[1]]]

[[وقال أيضاً:

تاه الأنام بأسرهم
فاليوم صاحي القوم عربد
ونجا من الشرك الكثيف
مجرد العزمات مفرد
يأوي إلى العقل البسيط
وكل معنى عنه يسند
تالله ما موسى الكليم
ولا المسيح ولا محمد
كلا ولا جبريل وهو
إلى محل القدس يصعد

(١) درء التعارض ١/ ١٦١، والصواعق المرسلة ٢/ ٦٦٧.

عـرفـــوا ولا الــنــفــس الــبــســيــطــة

لا ولا الــعــقــــــل المــجـــــرد

مـــن كـــنـــه ذاتـــــــك غــيـــــر أنـــ

ك واحـــــد فـــي الـــــذات ســرمــد

عـــــرفــوا إضــــافــــات ونــفــيــــــ

اً والحــقـــــيــقـــة لـــيـــس تـــوجـــد

ورأوا وجـــــــــوداً دائـــــــمــاً

يــفــنــى الــــــزمــان ولــــيــس يــنــفُـد

فــلـــتـــخـــســـأ الحـــكـــمـــــاء عـــن

حــــــرم لـــه الأمـــــــلاك تــشــهــد

مـــن أنـــــت يــــا رســطـــو ومـــن

أفـــــــلاط قــــبــلـــك يـــا مــبــلــد

ومـــــن ابـــــن ســيــنــا حـــين قـــر

ر مـــا هـــذيـــت بـــــــه وشــيـــد

هــــل أنـــــتـــم إلا الــــفـــــرا

ش رأى الــــــــســراج وقـــد تـــوقـــد

فـــدنـــا فـــحَـــــــرَّق نـــفـــســـه

ولـــــو اهـــتـــدى رشـــداً لأبـــعـــد]]

[[وقال بعض الطالبين من المتأخرين وقد سافر في طلب ربه على هذه الطريق فلم يزدد إلا حيرة وبعداً من مطلبه، حتى قيض الله له من أخذ بيده وسلك به على الطريق التي سلك عليها الرسل وأتباعهم فجعل يهتف بصوته لأصحابه: هلموا فهذه والله الطريق وهذه أعلام مكة والمدينة وهذه آثار القوم لم تنسخها الرياح ولم تزلها الأهوية، ثم قال:

وكنت وصحبي في ظلام من الدجى
نسير على غير الطريق ولا ندري
وكنا حيارى في القفار ولم يكن
دليل لنا نرجوا الخلاص من القفر
ظماء إلى ورد يبل غليلنا
وقد قطع الأعناق منا لظى الحر
فما هو إلا أن تبدى لناظري
سنا بارق يبدو كخيط من الفجر
فقلت لصحبي: هل ترون الذي أرى
فقالوا اتئد ذاك السراب الذي يجري
فخلفتهم خلفي وأقبلت نحوه
فأوردني عين الحياة لدى البحر
فناديت أصحابي فما سمعوا الندا
ولو سمعوه ما استجابوا إلى الحشر[1]]]

---

(١) الصواعق المرسلة ٢/ ٦٦٨.

[[وقد حكي عن طائفة من رءوس أهل الكلام أنهم كانوا يقولون بتكافؤ الأدلة وأن الأدلة قد تكافأت من الجانبين حتى لا يعرف الحق من الباطل ومعلوم أن هذا إنما قالوه فيما سلكوه هم من الأدلة(١)]].

وقال الخونجي(٢) عند موته: ما عرفت مما حصلته شيئاً سوى أن الممكن يفتقر إلى المرجح ثم قال: الافتقار وصف سلبي أموت وما عرفت شيئاً.

وقال آخر -وهو ابن واصل الحموي-: أضطجع على فراشي وأضع الملحفة على وجهي، وأقابل بين حجج هؤلاء وهؤلاء حتى يطلع الفجر، ولم يترجح عندي منها شيء. [[ولهذا انتهى أمره إلى كثرة النظر في الهيئة لكونه تبين له فيه من العلم ما لم يتبين له في العلوم الإلهية(٣)]].

[[وكذلك الأصبهاني اجتمع بالشيخ إبراهيم الجعبري يوماً فقال له: بت البارحة أفكر إلى الصباح في دليل على التوحيد سالم عن المعارض فما وجدته(٤)]].

ومن يصل إلى مثل هذه الحال إن لم يتداركه الله برحمته وإلا تزندق كما قال أبو يوسف: من طلب الدين بالكلام تزندق، ومن طلب المال بالكيمياء أفلس، ومن طلب غريب الحديث كذب، وقال الشافعي رحمه الله: حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال ويطاف بهم في القبائل والعشائر ويقال: هذا جزاء من ترك

---

(١) درء التعارض ١/ ١٦٤.

(٢) قال ابن تيمية في درء التعارض ٣/ ٢٦٢: (وقد بلغني بإسناد متصل عن بعض رؤوسهم وهو الخونجي صاحب كشف الأسرار في المنطق، وهو عند كثير منهم غاية في هذا الفن، أنه قال عند الموت: أموت وما علمت شيئاً إلا أن الممكن يفتقر إلى الواجب. ثم قال: الافتقار وصف عدمي، أموت وما علمت شيئاً).

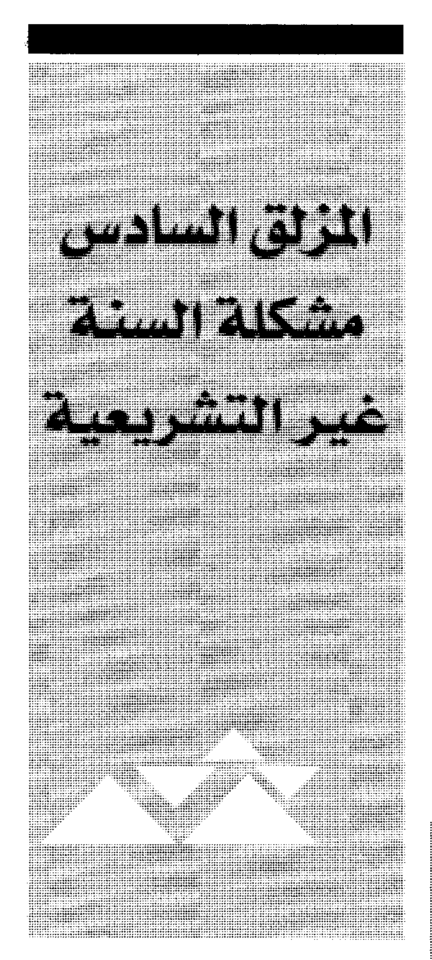
(٣) درء التعارض ١/ ١٦٥.

(٤) درء التعارض ٣/ ٢٦٣.

الكتاب والسنة وأقبل على الكلام، وقال: لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما ظننت مسلماً يقوله ولأن يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه - ما خلا الشرك بالله - خير له من أن يبتلى بالكلام انتهى.

وتجد أحد هؤلاء عند الموت يرجع إلى مذهب العجائز فيقر بما أقروا به ويعرض عن تلك الدقائق المخالفة لذلك التي كان يقطع بها ثم تبين له فسادها أو لم يتبين له صحتها، فيكونون في نهاياتهم - إذا سلموا من العذاب - بمنزلة أتباع أهل العلم من الصبيان والنساء والأعراب.

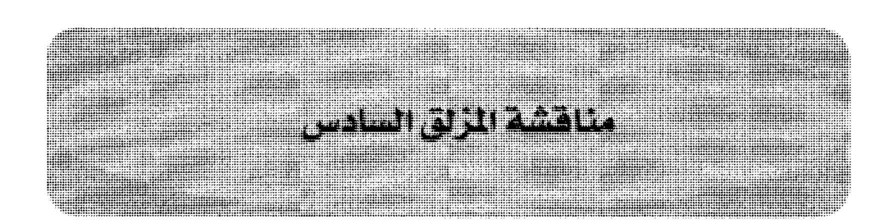
والدواء النافع لمثل هذا المرض ما كان طبيب القلوب صلوات الله وسلامه عليه يقوله - إذا قام من الليل يفتتح الصلاة -: (اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم).



بيان المزلق:

من الخلل المنهجي في مسألة اتباع السنة النبوية جعل كل ما صدر عن النبي ﷺ وحياً لازم الاتباع، إذ ما يصدر عن النبي ﷺ على نوعين: سنة تشريعية وسنة غير تشريعية، فالتسوية بين النوعين في مسألة التسليم انحراف منهجي مخالف لمقصد الشارع إذ السنة التشريعية غير مقصودة بإيجاب المتابعة والإذعان والانقياد والتسليم بها.





يمكن الجواب عن هذه الإشكالية من خلال العناصر التالية:

أولاً: الأصل فيما نقل عن النبي ﷺ:

من الأصول الشرعية المقررة أن الأصل في أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته أنها صادرة عن الوحي، وموضوعة للتشريع، ومحل للتدين والاتباع، ولذا فمن أصول منهج أهل السنة والجماعة في الاستدلال والتلقي الاعتماد على ما صح عن النبي ﷺ في استنباط الأحكام، قال الإمام الشافعي رحمه الله:

(لم أسمع أحدًا نسبه الناس أو نسب نفسه إلى علم يخالف في أن فرض الله عز وجل اتباعُ أمر رسول الله ﷺ، والتسليم لحكمه، بأن الله عز وجل لم يجعل لأحد بعده إلا اتباعه، وأنه لا يلزم قول بكل حال إلا بكتاب الله أو سنة رسوله ﷺ، وأن ما سواهما تبع لهما، وأن فرض الله علينا وعلى من بعدنا وقبلنا في قبول الخبر عن رسول الله ﷺ واحد، لا يختلف في أن الفرض

والواجب قبول الخبر عن رسول الله ﷺ)[1].

وقال ابن تيمية:

(وهذه السنة إذا ثبتت فإن المسلمين كلهم متفقون على وجوب اتباعها)[2].

ومن الأدلة الشرعية المبينة لطبيعة السنة النبوية، والمؤكدة لوجوب التسليم لها:

- قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٣ - ٤].

قال القرطبي: (وفيها . . . دلالة على أن السنة كالوحي المنزل في العمل)[3].

- وقوله سبحانه: ﴿وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء: ١١٣].

قال الإمام الشافعي: (فذكر الله الكتاب وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعتُ من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله)[4].

- وقوله عز وجل: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [يونس: ١٥].

قال القرطبي: (وقد يستدل بهذا من يمنع نسخ الكتاب بالسنة؛ لأنه تعالى قال: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾ وهذا فيه بعد، فإن الآية وردت في طلب المشركين مثل القرآن نظماً، ولم يكن الرسول ﷺ قادراً على ذلك، ولم يسألوه تبديل

---

(١) جماع العلم ١١.
(٢) مجموع الفتاوى ١٩/ ٨٥.
(٣) الجامع لأحكام القرآن ١٧/ ٨٥.
(٤) الرسالة ٧٨.

الحكم دون اللفظ، ولأن الذي يقوله الرسول ﷺ إذا كان وحياً لم يكن من تلقاء نفسه، بل كان من عند الله تعالى)[1].

- وعن المقدام بن معد يكرب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال:

(ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه، ألا يوشك رجلٌ شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلالٍ فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرامٍ فحرموه، ألا وإن ما حرم رسول الله ﷺ كما حرم الله)[2].

- وعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال: (كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله ﷺ أريد حفظه فنهتني قريشٌ، وقالوا: أتكتب كل شيء تسمعه، ورسول الله ﷺ بشرٌ يتكلم في الغضب والرضا، فأمسكت عن الكتاب، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فأومأ بأصبعه إلى فيه فقال: (اكتب فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق)[3].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ٨/ ٣١٩.

(٢) رواه أبو داود (٤٦٠٤)، وأحمد (٤/ ١٣٠) (١٧٢١٣)، والطبراني (٢٠/ ٢٨٣) (٦٧٠) كلهم بلفظ: ((الكتاب)) بدلاً من ((القرآن)) ودون جملة ((ألا وإن ما حرم...)). قال ابن القطان في ((الوهم والإيهام)) (٣/ ٢٥٨): [فيه] عبد الرحمن بن أبي عوف مجهول الحال، وجود الحكمي إسناد أحمد في ((معارج القبول)) (٣/ ١٢١٧)، وصحح إسناده ابن باز في ((مجموع فتاوى)) (١/ ٢٢٠)، وصححه الألباني في ((صحيح سنن أبي داود)) (٤٦٠٤)، وحسنه لغيره الوادعي في ((صحيح دلائل النبوية)) (٥٩١). وزيادة ((ألا وإن ما حرم رسول الله ﷺ كما حرم الله)) رواها الترمذي (٢٦٦٤)، وابن ماجه (١٢)، والحاكم (١/ ١٩١)، والبيهقي (٧/ ٧٦) (١٣٨٢٤). قال الترمذي: حسن غريب من هذا الوجه، وقال الذهبي في ((المهذب)) (٥/ ٢٦٤٧): إسناده صالح، وقال ابن حجر في ((موافقة الخبر الخبر)) (٢/ ٣٢٤): حسن صحيح، وصحح إسناده ابن باز في ((مجموع فتاوى)) (١/ ٢٢٠)، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة ٢٨٧٠.

(٣) رواه أبو داود (٣٦٤٦)، وأحمد (٢/ ١٦٢) (٦٥١٠)، والدارمي (١/ ١٣٦)، والحاكم (١/ ١٨٧). وصحح إسناده أحمد شاكر في تحقيق ((مسند أحمد)) (١٠/ ١٥)، وشعيب الأرناؤوط في تحقيق ((مسند أحمد)) (٢/ ١٦٢) وقال: رجاله ثقات، وصححه الألباني في ((صحيح سنن أبي داود)) (٣٦٤٦)، والوادعي في ((الصحيح المسند)) (٨٠٠).

- عن يعلى بن أمية: أن رجلاً أتى النبي ﷺ وهو بالجعرانة، وعليه جبة وعليه أثر الخلوق -أو قال صفرة-، فقال: كيف تأمرني أن أصنع في عمرتي؟ فأنزل الله على النبي ﷺ، فستر بثوب، ووددت أني قد رأيت النبي ﷺ وقد أنزل عليه الوحي، فقال عمر: تعال، أيسرك أن تنظر إلى النبي ﷺ وقد أنزل عليه الوحي؟ قلت: نعم، فرفع طرف الثوب فنظرت إليه له غطيط -وأحسبه قال- كغطيط البكر فلما سري عنه قال: (أين السائل عن العمرة؟ اخلع عنك الجبة واغسل أثر الخلوق عنك وأنق الصفرة واصنع في عمرتك كما تصنع في حجك)(١).

فهذه الدلائل الشرعية فيها التصريح بأن السنة وحي، فنطق النبي ﷺ إنما هو صادر عن الوحي، والحكمة التي هي السنة منزلة من عند الله تعالى، وقد أوتي النبي ﷺ القرآن والسنة كما صرح. وبهذه المعاني صرح غير واحد من السلف فقال حسان بن عطية: (كان جبريل ينزل على النبي ﷺ بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن)(٢).

وقد أكد ابن حزم رحمه الله بناء على هذا التأصيل أن السنة محفوظة:

(قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]. وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُم بِالْوَحْيِ وَلا يَسْمَعُ الصُّمُّ الدُّعَاءَ إِذَا مَا يُنذَرُونَ﴾ [الأنبياء: ٤٥].

فأخبر تعالى أن كلام نبيه ﷺ كله وحي، والوحي بلا خلاف ذِكْرٌ، والذكر محفوظ بنصِّ القرآن، فصح بذلك أن كلامه ﷺ كله محفوظ بحفظ الله عز وجل، مضمون لنا أنه لا يضيع منه شيء، إذ ما حَفِظَ الله تعالى فهو باليقين لا

(١) رواه البخاري (١٧٨٩)، ومسلم (١١٨٠).
(٢) رواه الدارمي في سننه ٥٨٨، والخطيب في الكفاية ١٢، وعزاه الحافظ في الفتح ١٣/ ٢٩١ إلى البيهقي، قال: بسند صحيح.

سبيل إلى أن يضيع منه شيء، فهو منقول إلينا كله، فلله الحجة علينا أبداً)[1].

ومما يؤكد هذه الطبيعة للسنة النبوية معرفة الوظيفة المحورية للنبي ﷺ، فهو رسول من عند الله تعالى جاء بتعليم الكتاب والحكمة وتزكية المؤمنين، وصيانة لمقتضيات النبوة والرسالة فقد عصمه الله تبارك وتعالى فهو المعصوم في شأن تبليغ الوحي مطلقاً وهو معصوم كذلك عن كبائر الذنوب، وما يقع منه ﷺ من خطأ فيما وراء ذلك فمعصوم من أن يقر عليه بل متى ما وقع منه نسياناً أو عمداً فلا بد أن يأتي من الوحي ما يصحح الخطأ، ويكون لوقوع الخطأ حِكَمٌ ربانيةٌ عظيمةٌ متصلة بشأن التشريع، كالذي وقع منه ﷺ من سهو في الصلاة وما ترتب عليه من بيان تشريعات تتصل بهذا المقام وهكذا، ومن الدلائل الشرعية المبينة لحقيقة الوظيفة المحمدية:

- قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ﴾ [آل عمران: ١٦٤].

- وقال عز وجل: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٥١].

- وقال سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ﴾ [الجمعة: ٢].

- وقال تعالى: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٩].

وكذلك يؤكد ما سبق من معان ما ورد من الدلائل الشرعية الكثيرة والمتنوعة على لزوم طاعة النبي ﷺ وإنما كانت لازمةً باعتبار كون أوامره جزءاً من الوحي، فمن تلك الدلائل الشرعية المتنوعة:

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٩٥.

الأمر بطاعة الرسول ﷺ:

- قال تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ٣٢].

- وقال الله تبارك وتعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [النور: ٥٦].

- وقال الله سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤].

- وقال الله عز وجل: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧].

بيان أن طاعة النبي ﷺ من طاعة الله تعالى:

- قال الله تعالى: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَن تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ [النساء: ٨٠].

- عن أبي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: (مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ)[١].

الأمر المؤكد بالاستمساك بالسنة:

- قال ﷺ: (فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ)[٢].

---

(١) رواه البخاري (٢٩٥٧)، ومسلم (١٨٣٥).

(٢) رواه أبو داود (٤٦٠٧) والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٠) وأحمد (٤/ ١٢٦) (١٧١٨٤)، والحاكم (١/ ١٧٦). من حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه. وصححه الترمذي، والجورقاني في ((الأباطيل والمناكير)) (١/ ٤٧٢) وقال: ثابت مشهور، وابن الملقن في ((البدر المنير)) (٩/ ٥٨٢)، والعراقي في ((الباعث على الخلاص)) (١) وقال: مشهور، وابن حجر في ((موافقة الخبر الخبر)) (١/ ١٣٦) وقال: رجاله ثقات.

ترتيب الهداية والثواب على من أطاعه ﷺ:

- قال عز وجل: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾ [النور: ٥٤].

- قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

- وقال عز وجل: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

- قال سبحانه: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [النساء: ١٣].

- قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [آل عمران: ٣١].

ترتيب الوعيد على من خالف أمر النبي ﷺ:

- قال تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

- وقال سبحانه: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [النساء: ١٤].

- وقال تبارك وتعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [الجن: ٢٣].

- وقال عز وجل: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

- وقال سبحانه: ﴿يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الأَرْضُ وَلا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٤٢].

- وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ فِي الأَذَلِّينَ﴾ [المجادلة: ٢٠].

نفي الخيار عن المؤمنين إذا صدر حكم عن رسول الله ﷺ:

- قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

- وقال النبي ﷺ: (فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ)[1].

بيان أن المعرض عن سنته واقع في النفاق:

قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾ [النساء: ٦١].

حرمة التقديم بين يدي سنته ﷺ:

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١].

الأمر بالرد إلى الرسول ﷺ عند التنازع:

قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ [النساء: ٥٩].

---

(١) رواه البخاري (٧٢٨٨)، ومسلم (١٣٣٧).

بيان طبيعة القدوة في شخص النبي ﷺ والأمر باتباعه:

- قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ﴾ [الممتحنة: ٦].

قال ابن كثير: (هذه الآية أصل كبير في التأسي برسول الله ﷺ في أقواله وأفعاله وأحواله)[١].

- وقال سبحانه: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

قال ابن تيمية: (وذلك لأن المتابعة أن يفعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل؛ فإذا فعل فعلاً على وجه العبادة شُرع لنا أن نفعله على وجه العبادة، وإذا قصد تخصيص مكان أو زمان بالعبادة خصصناه بذلك)[٢].

ثانياً: تفاصيل في طبيعة التصرفات النبوية:

تقرر مما سبق أن الأصل في أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته أنها حجة، وأنها تشكل بمجموعها مفهوم السنة النبوية، وأنها منبع يصدر عنه في تقرير الأحكام وبيان التشريعات، وقد نبه الإمام ابن عبد البر إلى طبيعة (الإطلاق) في الإطلاقات الشرعية الآمرة بطاعة النبي ﷺ واتباع أمره، فقال:

(وقد أمر الله جل وعز بطاعته واتباعه أمرًا مطلقًا مجملاً، لم يقيد بشيء، كما أمرنا باتباع كتاب الله)[٣].

(١) تفسير ابن كثير ٣/ ٤٨٣.

(٢) مجموع الفتاوى ١/ ٢٨٠.

(٣) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٣٦٦.

فالأصل إذن أن ما صدر عن النبي ﷺ من تصرفات أنها موضوعة للتشريع، ولفظة الأصل هنا موحية بوجود الاستثناء وهو حق، فثمة أمور داخلة في مفهوم التصرف النبوي مما لم يقصد به التشريع ابتداءً وإن كان له اتصال به من وجه، فالتصرفات النبوية على أنواع وأقسام منها[1]:

القسم الأول: التصرفات التشريعية:

وهي التي يقصد بها البيان والتشريع وإيضاح كيفية امتثال الأحكام الشرعية، كأفعال الصلاة والحج وغيرها، فهذا القسم هو الذي يطلب اتباعه فيه، وقد يكون واجباً وقد يكون مستحباً.

القسم الثاني: التصرفات الجبلية:

كالقيام، والقعود، والأكل، والشرب، وكل ما صدر عن النبي ﷺ باعتبارات جبلية محضة، فإن الرسول ﷺ مع نبوته بشر ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ [الكهف: ١١٠]، فأحكام البشرية في الأصل تجري عليه كما تجري على غيره، فما كان واقعاً منه ﷺ بمقتضيات البشرية المحضة فليس مقصوداً به التشريع ابتداءً وليس محلاً للتعبد، وإن كان يستفاد من تصرف النبي ﷺ تأكيد الإباحة.

القسم الثالث: التصرفات العادية:

وهي ما جرى من النبي ﷺ بمقتضى العادة، مما كان معروفاً مألوفاً في قومه، ولا تدل على قربة أو عبادة كأحواله في مأكله ومشربه وملبسه ومنامه ويقظته؛ كأن يأكل الدباء، أو أن يبيت طاوياً يربط الحجر على بطنه، أو يلبس القطن، أو ينام

---

(١) انظر تفاصيل هذه التصرفات وما يتصل بكل نوع تفصيلاً مع نقل كلام أهل العلم ومذاهبهم (أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية) لمحمد الأشقر رحمه الله.

على الحصير، أو يطيل الشعر . . . إلخ. فهذه الأفعال ونحوها تدل على إباحة فعل الشيء، لا استحبابه؛ لأن ذلك لم يقصد به التشريع، ولم يتعبد به. وأما إذا ورد الأمر بشيء من الأمور العادية أو جاء الترغيب فيها أو وجدت القرينة التي تدل على قصد التشريع فتكون حينئذ شرعية؛ لأن الشارع قصد إخراج هذه العادات من حد العادة إلى حد التعبد كلبس البياض من الثياب، وإعفاء اللحية، وتوجيه الميت في قبره إلى القبلة، وما يتعلق بأبواب الآداب كآداب النوم، وآداب الأكل والشرب، وآداب السلام والعطاس، وآداب التخلي ونحو ذلك.

القسم الرابع: التصرفات الاجتهادية:

وسيأتي الكلام حول هذا اللون من التصرفات بقدر من التفصيل في النقطة التالية.

القسم الخامس: التصرفات الخاصة به ﷺ:

وهي التي ثبت بالدليل اختصاصه بها كالجمع بين تسع نسوة، والتبرك بآثاره، فهذا القسم يحرم التأسي به فيها لاختصاصها به ﷺ.

القسم السادس: التصرفات المعجزة:

كخوارق العادات التي أجراها الله تبارك وتعالى على يد نبيه سواءٌ قصد بها التحدي أو لم يقصد، فوقوع مثل هذه الخوارق منه ﷺ حاصل يقيناً، وليس ثمة مدخل للاقتداء به ﷺ فيها؛ لأن الخارق نفسه ليس محلاً للتكليف وهو لم يكن إلا بإذن من الله تبارك وتعالى وهو سبحانه من خرق العادة حقيقة.

ثالثاً: إشكالية السنة التشريعية وغير التشريعية:

من أعمق الإشكاليات في التعاطي مع السنة النبوية الاتكاء على فكرة تقسيم السنة النبوية إلى:

- سنة تشريعية.

- وسنة غير تشريعية.

ثم توسيع مجالات السنة غير التشريعية على حساب التشريعية لتؤول الحال ببعض الناس إلى تضييق مجال السنة النبوية في الشأن التعبدي دون بقية الأبواب الحياتية، وليكون مثل هذا التقرير متكأً خطيراً للخطابات العلمانية التي تحاول ترسيخ مبدأ المفاصلة بين الشأن الديني والشأن الدنيوي، ولعل أكثر الأحاديث حظوة وحضوراً في الخطابات العلمانية العربية؛ قول النبي ﷺ: (أنتم أعلم بأمور دنياكم)[1]، حتى وضعه أحدهم على غلاف كتاب له في شأن السياسة (السياسة بين الحلال والحرام.. أنتم أعلم بشؤون دنياكم)، وهي محاولة لإيجاد سند شرعي لترسيخ مبدأ الفصل بين الديني والدنيوي، وقد سبق التأكيد على الطبيعة الشمولية لدين الإسلام وأنه جاء بتشريعات متكاثرة تشمل جانبي الدنيا والدين، فلا يصح إطلاقاً تحجيم حضور السنة النبوية وقصرها على الشق الديني فقط فإنه معاكسة للدلائل المتواترة في الشريعة في التأكيد على تعلق أحكامه بدين الناس ودنياهم، وهذه حقيقة بدهية لكل من له أدنى ممارسة فقهية واستعرض فصولها وتبويباتها المتعلقة بالعبادات والمعاملات.

فأحاديث: صيد الكلب، وحل ميتة السمك، وميتة الجراد، وتحريم كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، والنهي عن الأكل والشرب في صحائف الذهب والفضة، والنهي عن الأكل في أواني الكفار إلا بعد غسلها... إلخ كلها لا شك داخلة في إطار السنة التشريعية.

---

(١) رواه مسلم (٢٣٦٣) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

والحقيقة أن توسيع مفهوم السنة غير التشريعية تقوم على قضيتين أساسيتين بينهما قدر من التداخل:

الأول: أن النبي ﷺ كان يمارس في حياته أدواراً متعددة فلم تكن كل تصرفاته تنطلق باعتبار كونه نبياً بل قد يتصرف بمقتضى بشريته كما سبق أو بمقتضى أدواره الحياتية ككونه قائداً سياسياً أو قائداً عسكرياً أو قاضياً أو أباً أو زوجاً وهكذا، فما كان صادراً منه بمقتضى النبوة فهو وحي يجب الأخذ منه بخلاف غيره من الأدوار الحياتية فليست كذلك فلئن تجوز في إدخالها في مفهوم السنة باعتبار صدورها عن النبي ﷺ فليست تشريعية باعتبار عدم صدورها عن مقام النبوة.

الثاني: أن ما كان يصدر عن النبي ﷺ من تصرفات لم يكن صادراً بالضرورة عن وحي مباشر، بل قد يكون باجتهاد منه ﷺ، وإذا كانت صادرة عن الاجتهاد لا الوحي فهي عرضةٌ للخطأ وهو ما ثبت صريحاً في جملة من النصوص التي اجتهد فيها النبي ﷺ فيأتي الوحي ببيان خطئه ومن ثم فما كان هذا سبيله من التصرفات لا يكون موضعاً للتشريع، فيسوغ فيها أن يجتهد غيره كما اجتهد ﷺ ولو أدى هذا الاجتهاد إلى خلاف ثمرة الاجتهاد النبوي، ولا بأس، إذ ما كان هذا قبيله فليس موضوعاً للتدين والاتباع أصلاً من سنته.

وكما ترى أن أصل الإشكالية في الحقيقة يؤول إلى تحقيق الموقف من طبيعة الاجتهادات النبوية وتحديد ما يتصل بها من أحكام وأين موقعها من الوحي ومن التشريع.

وفي ظني أن المشكلة هنا ليست في أصل القول بجواز وقوع الاجتهاد منه، ولا حتى في تلك القسمة الاصطلاحية (سنة تشريعية وغير تشريعية) إذ هي قسمةٌ يحتمل أن يراد بها معنىً صحيح بكون بعض السنة موضوعة للتشريع ابتداءً وبعضها ليس

كذلك كالأفعال الصادرة عنه ﷺ بمقتضى الجبلة والعادة[1]. إنما المشكلة هو في الاتكاء على هذه القسمة لإخراج جملة تقل وتكثر من السنة التشريعية وإدخالها في إطار السنة غير التشريعية بغير انضباط شرعي ولا معرفة صحيحة بطبيعة الاجتهاد النبوي وما يتصل بها من مظاهر العصمة.

وإذا تأمل المرء في كلام بعض المعاصرين في موقفهم من هذه القسمة فسيلحظ حجم الجناية التي مورست على السنة النبوية تحت ذريعة (السنة غير التشريعية) وهي جناية اتسمت بالتمدد مع تمدد الأيام فكان الكلام عن بعض الجوانب المتعلقة بمظهر المسلم كإعفاء اللحية وتقصير الشارب ليتم إخراجها تحت ذريعة السنة غير التشريعية، ثم امتد إلى أقوال النبي ﷺ في أبواب (الطب) جميعاً لتخرج من السنة التشريعية وتكون محض تجربة بشرية محكومة بسياقها التاريخي، ثم ازداد الأمر لتخرج تصرفات النبوي ﷺ السياسية من السنة التشريعية ثم بلغ الأمر حد إخراج السنن المتعلقة بالشأن الدنيوي عموماً من السنة التشريعية تحت بند (أنتم أعلم بأمور دنياكم).

وللإجابة عن هذه الإشكاليات لا بد من الإحاطة بالمعاني التالية:

أولاً: طبيعة الاجتهادات النبوية[2]:

الحق أن مسألة وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ مسألة خلافية طويلة الذيول في كتب الأصوليين وخلاصة ما هنالك:

- أن ثمة من منعه مطلقاً.

---

(١) انظر مثلاً الشفا للقاضي عياض ٢/ ١٤٩، وحجة الله البالغة للدهلوي ١/ ١٢٨.

(٢) يمكن مراجعة ما قيده الشيخ محمد الأشقر في كتابه (أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام) ١/ ١١٧ وما بعدها، وذلك لمعرفة ما يتصل بمجالات الاجتهادات النبوية ومذاهب أهل العلم فيها تفصيلاً، وإن كان ثمة تحفظ على بعض اختيارات الشيخ رحمه الله.

- وثمة من أجازه في الشأن الدنيوي بخلاف الديني، ونقل بعضهم الإجماع عليه[1].

- وثمة من أجازه في الشأن الدنيوي والديني وهم الأكثر، وهو الأظهر.

ثم إن من أجاز الاجتهاد عليه ﷺ أدخل اجتهاده في باب العصمة فجعل الاجتهاد منزهاً ابتداءً عن وقوع الخطأ، ومنهم من أخرجه عن حد العصمة فجوز وقوع الخطأ فيه ولكن منع من الإقرار عليه، فيكون معصوماً فيها باعتبار المآل، وهو ما عبر عنه بعض الحنفية بالوحي الباطن، فما كان منه ﷺ من تصرفات بمقتضى الوحي ابتداءً فهو عمل بالوحي الظاهر، واجتهاده ﷺ الذي وقع إقراره عمل بالوحي الباطن[2].

جاء في المسودة لآل تيمية شيء من تقرير المعاني السابقة، وفيه:

(يجوز النسيان على رسول الله ﷺ في أحكام الشرع عند جمهور العلماء، كما في حديث ذي اليدين وغيره، وكما دل عليه القرآن، واتفقوا على أنه لا يقر عليه بل يعلمه الله به، ثم قال الأكثرون: شرطة تنبيهه ﷺ على الفور متصلاً بالحادثة ولا يقع فيه تأخير، وجوزت طائفة تأخيره مدة حياته، واختاره أبو المعالي، ومنعت طائفة السهو عليه في الأفعال البلاغية والعبادات، كما أجمعوا على منعه واستحالته عليه في الأقوال البلاغية، وإليه مال أبو اسحاق

---

(١) انظر مثلاً البحر المحيط ٤/ ٥٠٢، وأصول ابن مفلح ٤/ ١٤٧٠، وإرشاد الفحول ٢/ ٢١٧.

(٢) ممن استعمل هذا المصطلح من الحنفية علي البزدوي في كنز الوصول إلى معرفة الأصول ٢٣٠، وعبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي في شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه ٢/ ٣٥: ومما قاله: (واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ لكن مع ذلك الوحي الظاهر أولى لأنه أعلى ولأنه لا يحتمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء أي الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطأ لا حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطأ فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطأ أصلاً لا ابتداء ولا بقاء فكان أقوى)، وقال علاء الدين البخاري في شرحه لأصول البزدوي المسمى (كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي) ٣/ ٣٠٥: (قوله "وأما الوحي الباطن" فكذا جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحياً باطناً باعتبار المآل).

الاسفرائيني، قال القاضي عياض: واختلفوا في جواز السهو عليه ﷺ فيما لا يتعلق بالبلاغ وبيان الشرع من أفعاله وعاداته وأذكار قلبه، فجوزه الجمهور، وأما السهو في الأقوال البلاغية فأجمعوا على منعه، كما أجمعوا على امتناع تعمده، وأما السهو في الأقوال الدنيوية وفيما ليس سبيله البلاغ من الكلام الذي لا يتعلق بالأحكام ولا أخبار القيامة وما يتعلق بها ولا يضاف إلى وحي فجوزه قوم، قال عياض: والحق ترجيح قول من منع ذلك على الأنبياء في كل خبر من الأخبار كما لا يجوز عليه خلف في خبر لا عمداً ولا سهواً لا في صحة ولا في مرض ولا رضاً ولا غضب، وأما جواز السهو في الاعتقادات في أمور الدنيا فغير ممتنع.

قال شيخنا: سيأتي ما يتعلق بهذه في مسألة اجتهاده ﷺ ودعوى الإجماع في الأقوال البلاغية لا يصح، وإنما المجمع عليه عدم الإقرار فقط، وقوله: (لم أنس ولم تقصر) وقوله في حديث اليهودية: (إنما تفتن اليهود) ثم بعد أيام أوحي إليه أنهم يفتنون يدل على عدم ما رجحه عياض)[1].

واستحضار هذا يؤكد أن البحث الأصولي لا يساعد إطلاقاً على جعل مسألة الاجتهاد النبوي متكأ لتوسيع طبيعة السنة غير التشريعية وإخراج هذا اللون من التصرفات جملةً وتفصيلاً من إطار الوحي، إذ أوسع الأقوال الأصولية فيها يمنع من الإقرار على الخطأ ويؤكد على أن الوحي سيعقب ذلك بتأييد أو سكوت أو تخطئة فيؤول الأمر إلى معرفة الحق في المسألة بالوحي إما بالتأييد والإقرار أو بالتخطئة والتصويب، فلا يصح أن يُترك ما كان من قبيل الاجتهاد النبوي بذريعة كونه اجتهاداً لجواز الخطأ في الاجتهاد، بل الواجب مراعاة ما ذكر من الاعتبارات والنظر فيما

---

(١) المسودة ١٩٠.

أعقب الاجتهاد بعد تحرر كون التصرف ناشئاً حقيقة عن اجتهاد، فليس في مجرد الجزم بوقوع التصرف من النبي ﷺ اجتهاداً ما يبرر الإعراض عنه، بل الأخذ به أو تركه مرهوناً بطبيعة ما يعقبه من وحي أو حدث يكشف عن صوابية الاجتهاد أو خطئه. وأختم هذه القضية بمثالٍ يؤكد على ما ذُكر مما وقع من النبي ﷺ باجتهادٍ في شأنٍ دنيويٍّ متصل بتدبير الدولة، فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما - في سياق حديثه عن غزوة بدرٍ راوياً عن عمر-: فلما أسروا الأسارى، قال رسول الله ﷺ لأبي بكر وعمر: (ما ترون في هؤلاء الأسارى؟) فقال أبو بكر: يا نبي الله هم بنو العم والعشيرة، أرى أن تأخذ منهم فدية فتكون لنا قوة على الكفار، فعسى الله أن يهديهم للإسلام. فقال رسول الله ﷺ: (ما ترى؟ يا ابن الخطاب؟) قلت: لا والله ما أرى الذي رأى أبو بكر، ولكني أرى أن تمكنا فنضرب أعناقهم، فتمكن علياً من عقيلٍ فيضرب عنقه، وتمكني من فلان - نسيباً لعمر - فأضرب عنقه، فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها. فهوى رسول الله ﷺ ما قال أبو بكر، ولم يهو ما قلتُ، فلما كان من الغد جئتُ فإذا رسول الله ﷺ وأبو بكر قاعدين يبكيان، قلت: يا رسول الله أخبرني من أي شيء تبكي أنت وصاحبك فإن وجدت بكاءً بكيتُ وإن لم أجد بكاءً تباكيت لبكائكما. فقال رسول الله ﷺ: (أبكي للذي عرض على أصحابك من أخذهم الفداء لقد عرض علي عذابهم أدنى من هذه الشجرة -شجرة قريبة من نبي الله ﷺ وأنزل الله عز و جل: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ﴾ إلى قوله ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلالاً طَيِّبًا﴾ فأحل الله الغنيمة لهم[1].

فتأمل هذا الحديث: اجتهادٌ نبوي في شأن من شؤون تدبير الحرب والدولة، وقع بعد مشاورةٍ لكبار الصحابة، ومع ذلك لا يقر على خطئه فيه بل يأتي الوحي مبيناً

(١) رواه مسلم (١٧٦٣)، وأبو داود (٢٦٩٢)، والإمام أحمد في المسند (٢٠٨).

الخطأ، بآياتٍ محكماتٍ في غاية الوضوح: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾ لَوْلا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلالاً طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٧ - ٦٩].

وقد أورد أبو العباس القرطبي في شرحه لمسلم إشكالاً مفاده:

(أن هذا الاجتهاد الذي صدر من أبي بكر، ووافقه عليه رسول الله ﷺ إما أن يكون الله قد سوَّغه لهم أو لا. فإن كان الأولى، فكيف يعاقبون، ويتوعدون على ما سوّغ لهم؟ وإن لم يكن مسوَّغًا، فكيف يقدمون عليه، لا سيما النبي ﷺ الذي قد برأ الله نطقه عن الهوى، واجتهاده عن الخطأ[1]؟!).

فكان جوابه رحمه الله:

(ولما أشكل هذا اختلفت أجوبة العلماء عنه، فقيل فيه أقوال:

أحدها: أنهم أقدموا عليه لأنه أمر مصلحي دنيوي، والأمور المصلحية الإقدام عليها مسوّغ، ولا يعد في العتب على تركهم المصلحة الراجحة وإن كانت دنيوية. وهذا فاسد من وجهين: أحدهما: أن هذا الاجتهاد منهم إنما كان في أمر شرعي حكمي؛ لأنه يقتضي سفك دماء واستباحة أموال، وإرقاق أحرار، وهذه لا تستباح إلا بالشرع.

وثانيهما: أن العتب الشرعي لا يتوجه على ترك مصلحة دنيوية لا يتعلق بها مقصود شرعي، كما لم يتوجه على النبي ﷺ عتب في قضية إبار النخل، وإن كان عدلَ فيه عن المصلحة الدنيوية الراجحة، وهذا من نوع الأول.

---

(١) الظاهر أن مقصوده بتبرئة اجتهاده من الخطأ هنا عدم وقوع الاجتهاد منه خطأ وهو مذهب لبعض أهل العلم كما سبق، ويظهر أنه مرجوحٌ.

الثاني: إنهم إنما عوتبوا؛ لأن قضية بدر عظيمة الموقع، والتصرف في صناديد قريش وساداتهم وأموالهم بالقتل، والاسترقاق، والتملك، ذلك كله عظيم الموقع، فكان حقهم أن ينتظروا الوحي، ولا يستعجلوا، فلما استعجلوا، ولم ينتظروا توجه عليهم ما توجه. وهذا أيضًا فاسد؛ لأنه لا يلزم منه أن يكونوا أقدموا على ما لا يجوز لهم شرعًا، ووافقهم على ذلك النبي ﷺ. وكل ذلك عليهم مُحال بما قدّمناه من وجوب عصمة النبي ﷺ عن الخطأ في الشريعة ومن ظهور الأدلة المرجحة بما قدمناه.

الثالث: أن ذلك إنما توجه على من أراد بفعله عرض الدنيا، ولم يرد الدِّين، ولا الدَّار الآخرة. بدليل قوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ﴾، ولم يكن النبي ﷺ، ولا أبو بكر، ولا من نحا نحوهما ممن يريد عرض الدنيا، فالوعيد، والتوبيخ والوعيد متوجهان إلى غيرهم ممن أراد ذلك. وهذا أحسنها. والله تعالى أعلم.

وبكاء النبي ﷺ وأبي بكر لم يكن لأنهما دخلا فيمن توعد بالعذاب، بل شفقة على غيرهما ممن توعد بذلك؛ بدليل قوله ﷺ: (أبكي للذي عرض عليّ أصحابك من أخذهم الفداء، لقد عرض علي عذابهم أدنى من هذه الشجرة)، لا سيما وقد أوحي إليه: أنه يقتل منهم عامًا قابلاً مثلهم. فبكى لذلك)[(١)].

وليس فيما ذكره رحمه الله ما يعكر على ما تقدم مما أوجب إيراد هذا المثال، فإن منطوق الآية دالٌّ على مرجوحية الاجتهاد النبوي هنا، وأن الوحي جاء مبيناً أن الصواب في غيره ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧]، وهو ما فُهم من هذا الاستدراك فقيل -كما جاء عن ابن مسعود وغيره-: ونزل القرآن بقول عمر، وجعلت الموافقة هنا من فضائل عمر رضي الله عنه. واستشكال القرطبي

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ١١/ ٩٩.

وما قدمه من جوابات إنما هو متعلق بتتمة الآية وما تضمنته من الوعيد الشديد، وما ذكره من الجواب حسنٌ، وإنما حرصت على إيراد كلامه خشيةً من قيام ذاك الاستشكال في نفس القارئ، أو أن يتوهم منه ما يعكر صفو التقرير السابق، والله أعلم.

ثانياً: الأصل في التصرف النبوي صدوره عنه باعتبارات النبوة:

وقد سبق ذكر بعض الدلائل الشرعية المطلقة المقررة لهذا الأصل، كقول الله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ۝ إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٣ - ٤]، وقول النبي ﷺ لعبد الله بن عمرو: (اكتب فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق)، فالأصل في التصرفات النبوية أنها واقعةٌ باعتبارات النبوة، فلا يصح الخروج عن هذا الأصل إلا مع القرائن المرجحة للخروج عن هذا الأصل فيأخذ التصرف النبوي بعد ذلك ما يليق به من الأحكام.

وإذا تدبرت أحوال الصحابة مع النبي ﷺ وجدت هذا ظاهراً في تعاطيهم مع ما كان يصدر عن النبي ﷺ من التصرفات، فالأصل أنها موضع للتسليم والانقياد، فإذا اشتبه عليهم طبيعة هذا التصرف بادروا إلى السؤال للتحقق بما يؤكد أو ينفي الطبيعة التي صدر عنها هذا التصرف بعد وجود قرينةٍ دفعت لحالة الاشتباه، ولو كان لهم عزل السنة الدنيوية أو السياسية أو العسكرية عن التشريع لبادروا إلى الاعتراض وإنما كان سؤالهم واستشكالهم ناشئاً عن قضية طارئة على تصرف مخصوص مع استصحاب الأصل الذي تصدر عنه التصرفات النبوية، فمثلاً ما جاء في خبر تأبير النخل من ترك الصحابة للتأبير متابعة لظن النبي ﷺ، ثم استبان لهم أن النبي ﷺ إنما قاله من عنده ظناً وليس عن الوحي، وجرى من التقدير ما دل على خطأ ظنه ﷺ، دالٌّ على أن الأصل في الخطاب النبوي المتعلق بشأن الدنيا أن يكون موضوعاً للتشريع، يؤكده ما جرى منهم رضي الله عنهم في بعض المقامات من سؤالات استفصالاً لطبيعة القول أو التصرف هل هو اجتهاد نبوي قابل للمناقشة أم هو صادر عن الوحي، ومن أمثلته:

- ما حكاه ابن هشام في السيرة عن رجال من بني سلمة أنهم ذكروا أن الحباب بن المنذر ابن الجموح قال: يا رسول الله أرأيت هذا المنزل أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: (بل هو الرأي والحرب والمكيدة) فقال: يا رسول الله فإن هذا ليس بمنزل... الخبر[1].

- وعن أبي هريرة قال: جاء الحارث الغطفاني إلى النبي ﷺ فقال: يا محمد، شاطرنا تمر المدينة، قال: حتى أستأمر السعود، فبعث إلى سعد بن معاذٍ، وسعد بن عبادة، وسعد بن الربيع، وسعد بن خيثمة، وسعد بن مسعودٍ رحمهم الله، فقال: إني قد علمت أن العرب قد رمتكم عن قوسٍ واحدةٍ، وإن الحارث يسألكم أن تشاطروه تمر المدينة، فإن أردتم أن تدفعوا إليه عامكم هذا، حتى تنظروا في أمركم بعد، قالوا: يا رسول الله، أوحيٌ من السماء، فالتسليم لأمر الله، أو عن رأيك، أو هواك، فرأينا تبعٌ لهواك ورأيك؟ فإن كنت إنما تريد الإبقاء علينا، فوالله لقد رأيتنا وإياهم على سواءٍ ما ينالون منا تمرةً إلا بشرىً، أو قرىً، فقال رسول الله ﷺ: هو ذا تسمعون ما يقولون... الخبر[2].

- وعن ابن عباسٍ أن مغيثاً كان عبداً فقال: يا رسول الله اشفع لي إليها. فقال رسول الله ﷺ: (يا بريرة اتقي الله فإنه زوجك وأبو ولدك). فقالت: يا رسول الله أتأمرني بذلك؟ قال: (لا إنما أنا شافعٌ). فكان دموعه تسيل على خده فقال رسول الله ﷺ للعباس: (ألا تعجب من حب مغيثٍ بريرة وبغضها إياه)[3].

---

(١) رواه أبو إسحاق في ((سيرة ابن هشام)) (١/ ٦٢٠) وضعف إسناده الألباني في ((فقه السيرة)) (٢٢٤).

(٢) رواه الطبراني في المعجم الكبير ٥٢٧١، قال الهيثمي في ((مجمع الزوائد)) (٦/ ١٣٥): [فيه] محمد بن عمرو وحديثه حسن، وبقية رجاله ثقات). وانظر تفاصيل الخبر وتحقيقه في كتاب مرويات غزوة الخندق لإبراهيم المدخلي ١٣٨.

(٣) رواه أبو داود (٢٢٣١) واللفظ له، وأحمد (١/ ٢١٥) (١٨٤٤)، والدارمي (٢/ ٢٢٣)، وابن حبان (١٠/ ٩٦) (٤٢٧٣)، والطبراني (١١/ ٣٤٥) (١١٩٦٢). وصحح إسناده أحمد شاكر في تحقيق ((مسند أحمد)) (٣/ ٢٥٤)، وشعيب الأرناؤوط في تحقيق ((مسند أحمد)) (١/ ٢١٥) على شرط البخاري، وصححه الألباني في ((صحيح سنن أبي داود)) (٢٢٣١).

فهذه التساؤلات جميعاً حول بعض الأقوال النبوية المتصلة بشأن دنيوي إذا تأملتها وجدت مبعثها احتمال أن تكون هذه التصرفات صادرة عن الوحي وموضوعة للتشريع، فلما حصل الاشتباه وقع التساؤل، فلو قُدّر أن الصحابة فهموا أن ما كان متصلاً بشأن الدنيا مطلقاً خارج عن إطار التشريع لما تساءلوا ولا استشكلوا، ولعرفوا أنهم مخيرون فيه مطلقاً، فلما لم يقع فهمنا أنهم إنما كانوا يلتزمون بسائر أمره وهو الأصل والاستشكال طارئ لوجود قرينته الباعثة على الاستشكال.

ثالثاً: طبيعة الاجتهاد النبوي مقارناً باجتهاد غيره:

ليس من الصحيح التقليل من شأن الاجتهادات النبوية وتسويتها باجتهادات غيره فإن النبي ﷺ أعلم وأعقل وأورع ممن دونه يقيناً فاحتمال أن يصيب ويخطئ غيره أقرب من أن يكون الخطأ منه ﷺ، وعليه فما كان صادراً منه من اجتهادات ناشئة عن نظر في الأدلة واستنباط للأحكام أو تخير في أساليب الدعوة أو سياسة الناس فالأصل أنه مصيب فيها ابتداءً ولا يصح الخروج عن هذا الأصل إلا بدليل بيّن، أما ما كان متصلاً بشؤون الدنيا المحضة كطرائق الزراعة والصناعة والإدارة وتدابير الحرب وغير ذلك فاجتهاده فيها معتبر إذ الأصل أنه لا يتكلم فيها إلا عن معرفةٍ وعلمٍ مع إمكان خطئه ﷺ وأن يكون غيره أعلم بها منه، يقول ابن حزم عليه رحمة الله:

(فهذا بيان جلي مع صحة سنده في الفرق بين الرأي في أمر الدنيا والدين وأنه ﷺ لا يقول الدين إلا من عند الله تعالى وأن سائر ما يقول فيه برأيه ممكن فيه أن يشار عليه بغيره فيأخذ عليه السلام به لأن كل ذلك مباح مطلق له وإننا أبصر منه بأمور الدنيا التي لا خير معها إلا في الأقل وهو أعلم منا بأمر الله تعالى وبأمر الدين المؤدي إلى الخير الحقيقي وهذا نص قولنا)[1].

---

(١) الإحكام ٥/ ١٢٨.

وقال القاضي عياض رحمه الله:

(فمثل هذا وأشباهه من أمور الدنيا التي لا مدخل فيها لعلم ديانة ولا اعتقادها ولا تعليمها يجوز عليه فيها ما ذكرناه - أي الخطأ-، إذ ليس في هذا كله نقيصة ولا محطة وإنما هي أمور اعتيادية يعرفها من جربها وجعلها همه وشغل نفسه بها، والنبي ﷺ مشحون القلب بمعرفة الربوبية ملآن الجوانح بعلوم الشريعة، مقيد البال بمصالح الأمة الدينية والدنيوية، ولكن هذا إنما يكون في بعض الأمور، ويجوز في النادر وفيما سبيله التدقيق في حراسة الدنيا واستثمارها، لا في الكثير المؤذن بالبله والغفلة وقد تواتر بالنقل عنه ﷺ من المعرفة بأمور الدنيا ودقائق مصالحها وسياسة فرق أهلها ما هو معجز في البشر مما قد نبهنا عليه في باب معجزاته من هذا الكتاب)[1].

ومن لطائف ما أشار إليه ابن القيم رحمه الله جعل الخطأ من النبي ﷺ فيما خفي عليه من شأن الدنيا دليلاً على نبوته، فقال عليه رحمة الله:

(وهو من أدلة نبوته وأعلامها، فإن من خفي عليه مثل هذا من أمر الدنيا وما أجرى الله به عادته فيها ثم جاء من العلوم التي لا يمكن البشر أن يطلع عليها البتة إلا بوحي من الله، فأخبر عما كان وما يكون وما هو كائن من لدن خلق العالم إلى أن استقر أهل الجنة في الجنة، وأهل النار في النار، وعن غيب السموات والأرض، وعن كل سبب دقيق أو جليل تنال به سعادة الدارين، وكل سبب دقيق أو جليل تنال به شقاوة الدارين، وعن مصالح الدنيا والآخرة وأسبابهما، مع كون معرفتهم بالدنيا وأمورها وأسباب حصولها ووجوه تمامها أكثر من معرفته، كما أنهم أعرف بالحساب والهندسة والصناعات والفلاحة وعمارة الأرض والكتابة، فلو كان ما جاء به مما ينال بالتعلم والتفكر والنظر

(١) الشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢/ ١٨٥.

والطرق التي يسلكها الناس ؛ لكانوا أولى به منه ، وأسبق إليه ؛ لأن أسباب ما يُنال بالفكر والكتابة والحساب والنظر والصناعات بأيديهم ، فهذا من أقوى براهين نبوته وآيات صدقه ، وإن هذا الذي جاء به لا صنع للبشر فيه البتة ، ولا هو مما ينال بسعي وكسب وفكر ونظر ، إن هو إلا وحي يوحى علمه شديد القوى ، الذي يعلم السر في السموات والأرض ، أنزله عالم الغيب فلا يظهر على غيبة أحداً إلا من ارتضى من رسول)[1].

والمقصود أن كل اجتهاد صدر من النبي ﷺ وكان فيه خطأ في الأمر نفسه فلا بد أن يأتي ما يكشف عن وقوع هذا الخطأ فلا يصح تعكير مبدأ التسليم للوحي ومنه السنة تحت ذريعة أن ما كان واقعاً منه ﷺ باجتهاد عرضة للخطأ والصواب ، إذ التصرفات الاجتهادية في الأصل باب مضيق ، والخطأ في هذا الباب المضيق مضيق ، ومتى قُدِّر وقوع شيء منه فسيعقبه بيانٌ يكشف عن وجه الخطأ .

رابعاً: (أنتم أعلم بأمور دنياكم):

من أكثر الأحاديث النبوية دوراناً على ألسنة العلمانيين ما جاء من حديث تأبير النخل ، والحق أن مثل هذا الاستدلال ليس استدلالاً تأسيسياً للخطاب العلماني بقدر ما هو ممارسة برغماتية يراد منها الترويج للخطاب العلماني بأدوات شرعية ، وإلا فمن المحكمات الشرعية التي سبق تقريرها شمولية الخطاب الشرعي لمناحي الحياة كافة ، فالاستدلال بهذا الحديث يمثل حالة انتقائية مؤلمة بعيدة كل البعد عن الموضوعية العلمية .

قال الشيخ أحمد شاكر رحمه الله في تعليقه على المسند :

(وهذا الحديث مما طنطن به ملحدو مصر وصنائع أوروبة فيها ، من عبيد

---

(١) مفتاح دار السعادة ٢/ ٢٦٧ .

المستشرقين، وتلامذة المبشرين، فجعلوه أصلاً يحجون به أهل السنة وأنصارها، وخدام الشريعة وحماتها، إذا أرادوا أن ينفوا شيئاً من السنة، وأن ينكروا شريعة من شرائع الإسلام في المعاملات وشؤون الاجتماع وغيرها، يزعمون أن هذه من شؤون الدنيا، يتمسكون برواية أنس (أنتم أعلم بأمر دنياكم) والله يعلم أنهم لا يؤمنون بأصل الدين، ولا بالألوهية، ولا بالرسالة، ولا يصدقون القرآن في قرارة نفوسهم، ومن آمن منهم فإنما يؤمن لسانه ظاهراً، ويؤمن قلبه فيما يخيل إليه، لا عن ثقة وطمانينة، ولكن تقليداً وخشية، فإذا ما جد الجد، وتعارضت الشريعة، الكتاب والسنة، مع ما درسوا في مصر أو في أوربة، لم يترددوا في المفاضلة، ولم يحجموا عن الاختيار، فضلوا ما أخذوه عن سادتهم، واختاروا ما أشربته قلوبهم! ثم ينسبون نفوسهم بعد ذلك أو ينسبهم الناس إلى الإسلام!! والحديث واضح صريح، لا يعارض نصاً، ولا يدل على عدم الاحتجاج بالسنة في كل شأن؛ لأن رسول الله ﷺ لا ينطق عن الهوى، فكل ما جاء عنه فهو شرع وتشريع، ﴿وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾، وإنما كان في قصة تلقيح النخل أن قال لهم: (ما أظن ذلك يغني شيئاً) فهو لم يأمر ولم ينه، ولم يخبر عن الله، ولم يسن في ذلك سنة، حتى يتوسع في هذا المعنى إلى ما يهدم به أصل التشريع، بل ظن، ثم اعتذر عن ظنه، قال: (فلا تؤاخذوني في الظن)، فأين هذا مما يرمي إليه أولئك؟ هدانا الله وإياهم سواء السبيل)[1].

وقصة تأبير النخل أخرجها الإمام مسلم وغيره من حديث غير واحد من الصحابة رضي الله عنهم، وسأقتصر هنا على أصح ما ورد في هذا الشأن وهو ما أورده الإمام مسلم في صحيحه:

---

(١) المسند ٢/ ٣٦٤ تعليقاً على حديث (١٣٩٥).

١- من حديث طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه قال: مررت مع رسول الله ﷺ بقوم على رؤوس النخل، فقال: (ما يصنع هؤلاء؟) فقالوا: يلقحونه يجعلون الذكر في الأنثى فيلقح، فقال رسول الله ﷺ: (ما أظن يغني ذلك شيئاً) قال: فأخبروا بذلك فتركوه، فأخبر رسول الله ﷺ بذلك فقال: (إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظناً. فلا تؤاخذوني بالظن؛ ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به فإني لن أكذب على الله عز وجل). (٢٣٦١)

٢- ومن حديث رافع بن خديج رضي الله عنه قال: قدم نبي الله ﷺ المدينة، وهم يأبرون النخل، يقولون يلقحون النخل، فقال: (ما تصنعون؟) قالوا: كنا نصنعه، قال: (لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرًا)، فتركوه فنفضت أو فنقصت، قال: فذكروا ذلك له، فقال: (إنما أنا بشرٌ إذا أمرتكم بشيءٍ من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيءٍ من رأيٍ فإنما أنا بشرٌ) قال عكرمة أو نحو هذا. (٢٣٦٢)

٣- ومن حديث عائشة وأنس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ مر بقوم يلقحون فقال: (لو لم تفعلوا لصلح) قال: فخرج شيصاً، فمر بهم، فقال: (ما لنخلكم؟) قالوا: قلت كذا وكذا، قال: (أنتم أعلم بأمر دنياكم). (٢٣٦٣)

ومناقشة هذا الحديث تفصيلاً والرد على من يجعله أصلاً في إخراج الأقوال والأفعال النبوية المتصلة بشأن الدنيا عن دائرة التشريع مما يطول، لكن أذكر ما يلي مختصراً:

١- أن مثل هذا التوسع في رد السنة مخالف لهدي أهل العلم وفهمهم لهذا الحديث فقد بوب الإمام النووي عليه بقوله: (باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً، دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي). وقال في شرحه:

(قال العلماء: قوله ﷺ "من رأي" أي في أمر الدنيا ومعايشها لا على سبيل التشريع، فأما ما قاله باجتهاده ورآه شرعاً يجب العمل به، وليس إبار النخل من هذا النوع، بل من النوع المذكور قبله... قال العلماء: ولم يكن هذا القول خبراً، وإنما كان ظناً كما بينه في هذه الروايات، قالوا: ورأيه ﷺ في أمور المعايش وظنه كغيره، فلا يمتنع وقوع مثل هذا، ولا نقص في ذلك، وسببه تعلق هممهم بالآخرة ومعارفها والله أعلم)[1].

٢- أن الأمور التي يقال فيها: (أنتم أعلم بأمور دنياكم) هي تلك الأمور التي لم تتناولها الأدلة الشرعية تناولاً عاماً أو تناولاً خاصاً، والعبارة لها مناسبة، وجاءت في شأن خاص -تأبير النخل- فما جرى مجراه من شأن الدنيويات فهو إلى البشر ككيفية شق الأنفاق وبناء المصانع ورصف الطرق... إلخ فالأصل في هذه أنها داخلة في دائرة المباح الشرعي وموكولة إلى أهل الخبرة في شؤونها ولا يفتش فيها عن الأدلة الشرعية الخاصة لمعرفة التفاصيل الفنية المتعلقة بها، قال القاضي عياض عليه رحمة الله:

(فمثل هذا وأشباهه من أمور الدنيا التي لا مدخل فيها لعلم ديانة ولا اعتقادها ولا تعليمها يجوز عليه فيها ما ذكرناه - أي الخطأ-، إذ ليس في هذا كله نقيصة ولا محطة وإنما هي أمور اعتيادية يعرفها من جربها وجعلها همه وشغل نفسه بها)[2].

٣- أن الأصل في كل ما تناولته النصوص الشرعية -ولو كان متعلقاً بأمر الدنيا أو المعاش أو السياسة أو غيره- أن يكون على سبيل التشريع إلا أن يدل الدليل أو القرينة على خلاف ذلك، والأدلة الشرعية الدالة على هذا الأصل أكثر من أن تذكر، وسبق

---

(١) شرح مسلم للنووي ١٥/ ١١٦.

(٢) الشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢/ ١٨٥.

ذكر طرفٍ منها ويتأيد هذا الأصل بالتصرفات العملية للصحابة حيال التصرفات النبوية فقد تركوا رضي الله عنهم تأبير النخل -رغم خبرتهم السابقة بأهمية ذلك التلقيح، وإدراكهم أنه أمر من أمور المعايش الدنيوية-، وهذا يؤكد أن الأصل عندهم أن أقوال النبي ﷺ إنما هي للتشريع ما لم تأت قرينة بخلاف ذلك لا العكس، ويؤكد هذا الأصل ما سبق ذكره من خبر نزول النبي ﷺ ببدر، ورغبة النبي ﷺ في مصالحة هوازن على ثمار المدينة في الخندق، وما جرى من الصحابة في هذه الوقائع وغيرها.

٤- التأمل في حديث تأبير النخل يبين بجلاء أن ثمة قرائن في الحديث تفيد خروجه عن دائرة التشريع فلا يصح أن يجعل أصلاً لعزل الجانب التشريعي عن مجالات الحياة، فالرسول ﷺ - كما هو بُيِّن في الحديث - لم ينههم نهياً مطلقاً عن التأبير، قال ابن تيمية:

(وهو لم ينههم عن التَّلقيح لكن هم غلطوا في ظنهم أنه نهاهم)(١).

وألفاظ الحديث ورواياته المتعددة تدل على ذلك، وإن كان من سمع هذا الموضوع من الصحابة رضي الله عنهم قد غلبوا جانب التشريع وتوهموا ذلك. فقد جاء في ألفاظ الحديث ورواياته ما يدل على خلاف ما توهموه: (ما أظن يغني ذلك شيئاً) وجاء (لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً)، ومعلوم أن هذا الاستعمال لمفردات (الظن) و(لعل) دالٌّ على أن الأمر ليس صادراً عن الوحي وإنما هو ناشئ عن اجتهاد شخصي من النبي ﷺ لمسألة دنيوية لا علاقة له بالتشريع ظنه النبي ﷺ ظناً، ولذلك لما غلَّب بعض الصحابة رضي الله عنهم جانب التشريع في ذلك، بين لهم الرسول ﷺ أنه لم يرد ذلك وأن كلامه السابق لا يدل عليه، ولذلك قال لهم معقباً على تصرفهم إزاء مقالته السابقة: (فإني إنما ظننت ظناً، فلا تؤاخذوني بالظن)، وقال: (إذا أمرتكم

---

(١) مجموع الفتاوى ١٨/ ١٢.

بشيء من رأي فإنما أنا بشر)، وقال: (أنتم أعلم بأمر دنياكم) فغالب الروايات في مبتداها ومنتهاها متضافرة على أن ما ذكره الرسول ﷺ للصحابة كان من قبيل الرأي المتعلق بأمور المعاش القائم على الخبرة البشرية التي قد يتاح منها لبعض الناس ما لا يتاح لغيرهم، ولم يكن كلاماً على سبيل التشريع.

ومن كل ما تقدم يتبين أن قوله ﷺ: (أنتم أعلم بأمر دنياكم) لا يتعارض مع النصوص الشرعية التي جاءت متعلقة بأمور الدنيا، ومن ثم فإنه لا يمكن أن يستفاد من ذلك الحديث أن جميع المسائل المتعلقة بالنظام السياسي هي من الأمور المتروكة للبشر، وذلك لأن النظام السياسي جاءت في شأنه نصوص شرعية من الكتاب والسنة عامة وخاصة تبين وتفصل الأحكام المتعلقة به فما جاءت به النصوص فواجبٌ التزامه، وما لم تأت به النصوص فالأصل إباحته والأصل في الشأن السياسي هو السعي لتوسيع دائرة المصالح وتقليل المفاسد بحسب الممكن.

خامساً: أنموذج تطبيقي في شأن السنة السياسية:

أختم هذا المبحث بوقفة مع أحد تطبيقات الفكرة السابقة، والتي تأسست على فكرة التمييز بين مقام النبوة ومقام رئاسة الدولة اتكاءً على الحديث السابق وبعض المباحث الأصولية والوقائع التاريخية لتخرج بنتيجة مفادها أن الفعل السياسي النبوي خارج عن إطار التشريع وليس محلاً لاستنباط الأحكام بل هي اجتهادات مخصوصة بسياقاتها الزمانية والمكانية ليس لها صفة العموم والإطلاق، وتتأكد أهمية معالجة هذه المسألة أن هذه الفكرة لقيت قدراً من الترحاب عند بعض المنتسبين للعمل الإسلامي وهي فكرة مرشحة للتضخم في المشهد السياسي العربي نظراً للتغيرات الضخمة لهذا المشهد والضغوط الهائلة التي تدفع باتجاه تبني هذا الخيار رفعاً لقدر من الحرج الشرعي في الممارسة السياسية في ظل أجواء ما بعد الثورة العربية.

ولعل الدكتور (سعد الدين العثماني) يُعد واحداً من أشهر من تكلم في هذه المسألة، وذلك في عددٍ من كتبه وأطروحاته والتي يقف على رأسها كتابه: (الدين والسياسة تمييز لا فصل) وهو واحد من الكتب المهمة في الساحة الشرعية/ السياسية التي حاول من خلالها مؤلفها تقديم وجهة نظر شرعية/ أصولية لسؤال العلاقة بين الدين والسياسة، ويمتاز الكتاب بلغته السهلة والواضحة والمباشرة مما يوسع من دائرة انتشاره وسهولة تناول أفكاره. والكتاب عبارة عن خمسة مقالات سبق أن تم نشرها في الصحافة وعلى شبكة الإنترنت إضافة إلى مقالة زائدة قدمها المؤلف لقرائه في خاتمة الكتاب. والدكتور سعد الدين العثماني شخصية إسلامية/ سياسية شهيرة خصوصاً في المشهد السياسي المغربي فمن المواقع التي تقلدها (أمين حزب العدالة والتنمية المغربي) و(رئيس المجلس الوطني لحزب العدالة والتنمية)، و(نائب رئيس مجلس النواب للولاية التشريعية)، وأخيراً (وزير الشؤون الخارجية والتعاون). والدكتور متخصص في الطب النفسي إضافةً إلى حصوله على عدد من الشهادات في مجال علوم الشريعة، والكتاب بأفكاره يمثل مسألة شديدة الحضور في خطاب الدكتور العثماني، فقد حصل على درجة الماجستير في أصول الفقه ببحث (تصرفات ﷺ بالإمامة وتطبيقاتها الأصولية)، وله بحث منشور بعنوان (تصرفات الرسول بالإمامة الدلالات المنهجية والتشريعية) إضافة إلى عدد من المحاضرات والندوات وبعض المشاركات الفضائية التي تصب جميعاً في هذه المسألة.

وأهم ما يمكن رصده من ملاحظات على الكتاب ما يلي:

-العلمانية بمفاهيم أصولية:

أخطر ما في الكتاب أنه يجسر الهوة بين الإسلام والعلمانية، ويفتح الباب لقارع العلمانية للولوج للحياة السياسية بوجه شرعي، ويقدم الغطاء الشرعي/ الأصولي

اللازم للخطاب العلماني، ففي علاقة الدين بالسياسة ثمة مستويان من الشريعة الملزمة:

- القيم العامة مثل: العدل، والصدق، والوفاء... إلخ.

- والأحكام الجزئية التفصيلية مثل: إقامة الصلاة، وتحريم الربا، وإقامة الحدود... إلخ.

فعلى مستوى القيم الإسلامية العامة لا توجد مشكلة حقيقية لدى أكثر العلمانيين معها، بل هم يؤكدون دوماً على عظمة الجوهر الأخلاقي في الإسلام، وإنما أزمة العلمانية مع الإسلام غالباً ما تكون على مستوى إلزامية الأحكام الجزئية على المستوى التشريعي والقانوني، فهل هذه التشريعات ملزمة للسياسي؟ أم هي أحكام تاريخية مربوطة بظروفها المكانية والزمانية؟ أم هي مرتهنة بالمصلحة تتحرك وفقها بحسب ما يراه السياسي؟ فالعلمانيون يدعون إلى رفع الإلزامية التشريعية القانونية للأحكام القرآنية والنبوية، وهو حقيقة مفهوم (فصل الدين عن الدولة)، بخلاف الإسلاميين الذين يرون وجوب هيمنة الأحكام الشرعية على النظام السياسي، وأن هذه الأحكام لها صفة الإلزامية التي يجب على الدولة رعايتها والإلزام بها في الواقع. فما ورد به النص من شأن السياسة فهو في دائرة الملزم شرعاً وما لم يرد به النص فهو مجال اجتهاد السياسي المرهون بالمصلحة المعتبرة، فالتصرف على الرعية منوط بالمصلحة.

هذا التمهيد ضروري جداً لمعرفة موقع الدكتور سعد الدين العثماني من هذه القضايا، فأما على:

- مستوى القيم الدينية العامة فالدكتور يصرح بأن (الدين حاضر في السياسة كمبادئ موجهة، وروح دافقة دافعة، وقوة للأمة جامعة، لكن الممارسة السياسية مستقلة عن أي سلطة باسم الدين أو سلطة دينية)[1].

---

(١) الدين والسياسة ٣٢، وكرر العبارة ذاتها ١١٣.

- أما على مستوى الأحكام الشرعية التفصيلية المتعلقة بالمجال السياسي فهي عند الدكتور خارج دائرة الإلزام، فهو يقول صراحةً:

(ومن جهة أولى لا يمكن بأي حال من الأحوال فرض قانون على المجتمع. وإذا كان الإسلام يقرر أن "لا إكراه في الدين"، والذي يعني أن الإيمان نفسه لا يجوز إكراه أي كان عليه، فمن باب أولى أن ينطبق الأمر على ما دون الإيمان في شعائر الإيمان وشرائعه.

ومن جهة ثانية فإن إيمان المؤمن بوجوب أمر ديني عليه لا يعطيه الحق بفرضه على الآخرين، فهو مكلف به ديناً. وذلك لا يكفي لجعله قانوناً عاماً في المجتمع، بل عليه أن يحاول إقناع الآخرين به حتى يتبناه المجتمع بالطرق الديمقراطية. فلا يمكن أن تعطى سلطة أو يعطى حاكم حق فرض أحكام على الناس بأي مسمى كان)[1].

ويقول متحدثاً عن مهمة الدولة:

(ليس من مهمة الدولة أو أي جهة سياسية التدخل في شؤون اعتقاد الناس وفرض تصورات أو اجتهادات دينية معينة عليهم، بل مهمتها تدبير الشأن العام في إطار نظام القيم العامة للمجتمع)[2].

فدائرة الفرض والإلزام متعلقة بدائرة القيم العامة دون التفاصيل التشريعية، وإنما تدخل هذه حيز الإلزام بالإرادة الشعبية وفق آليات الديمقراطية التي يقع عليها توافق اجتماعي.

---

(١) الدين والسياسة ٤٠.

(٢) الدين والسياسة ٤١.

هذا التصور الذي طرحه الدكتور لعلاقة الديني بالسياسي يتقاطع بشكل كبير مع كثير من الأطروحات العلمانية، وهو الأمر الذي لفت نظر بعض الكتاب حتى وصفه أحدهم بأنه يقدم العلمانية بمفاهيم أصولية، ووصفه آخر بأنه إسلامي ونصف علماني.

ومما يؤكد حالة الالتباس بين تقريرات الدكتور سعد والتقريرات العلمانية ما جرى في إحدى ندوات الدكتور والتي تحدث منها عن نظرية (التمييز بين الديني والدنيوي) فبعد أن فرغ الدكتور من محاضرته، سئل السؤال التالي:

(ما هو الخط الفاصل أو الخيط الرفيع الذي يفصل ما بين التطبيق العلماني للدولة والتطبيق الإسلامي في إدارة الدولة، كثير من الأشخاص الذين قد يستمعون للمحاضرة قد يلتبس عليهم هذا الخيط أرجو توضيحه مشكوراً).

والحق أن هذا السؤال معبرٌ بشكل كبير عن حالة التداخل بين (نظرية التمييز) ونظرية (الفصل العلماني) وفيه قدر من الطرافة إذ السؤال يتنازعه أمران:

- مشكلة الأطروحة والتي تقترب كثيراً من التصور العلماني.
- وحسن الظن في صاحبها والذي ينتسب للعمل الإسلامي.

فحقيقة ما يقول السؤال -بوعي من سائله أو من غير وعي-: كلامك هو كلام العلمانيين، لكنك إسلاميّ ولست منهم، فما الفرق بين كلامك وكلام العلمانيين؟

وكأن السائل لحسن ظنه يتصور ضرورة وجود فرق بين تصور الدكتور هنا والتصور العلماني، فكيف كان جواب الدكتور، قال:

(هل هناك خط فاصل بين التطبيق العلماني والإسلامي؟ شوف أنا دائماً أنتقد لفظ العلمانية، استعمال لفظ العلمانية بإطلاق؛ لأنه في الحقيقة ليس

هناك علمانية، هناك علمانيات، علمانيات متعددة، العلمانية الفرنسية ليست هي العلمانية الأنجلوسكسونية وخصوصاً في بريطانيا، وليست هي العلمانية الموجودة في أمريكا، وليست هي شكل العلمانية الموجودة في الدول الأسكندنافية، وبين الدول الأسكندنافية فوارق، النرويج والدنمارك شكل، والسويد شكل، إذن هناك أنواع، هناك علمانية معادية للدين، أو مهمشة للدين، هناك علمانيات فيها موقع معين للدين أو لمرجعية دينية، وبالتالي أنا أظن أنه يجب أن لا نقع في هذا المأزق، لا يهم أن يشبهني أو أشبهه، المهم ما هو المراد من المقصود الشرعي، هذا هو المهم، هل هذا موجود أو غير موجود في الدين، يعني شرعاً، فإذا كان موجود شرعاً فليسمه الآخر علمانية أو ما شاء، وإذا كان غير موجود شرعاً، فهو ولو سماه الآخرون ديناً فهو مرفوض، إذن أنا أظن أنه يجب أن لا ندخل هذا المأزق التقابلي مع العلمانية، على أساس أن العلمانية هي نفسها فسيفساء من الأشكال ومن الأنماط لا في التفكير ولا في التطبيق السياسي)[١].

فالدكتور واعٍ تماماً لحالة التقارب هذه مع الحالة العلمانية، ويكاد يقول صراحةً أن فكرته متطابقةٌ مع بعض تجليات العلمانية الناعمة، وهو ما أوضحه بشكل أكبر في مناسبات أخرى، فقال في أحد حواراته:

(هُناك علمانية أقرب ما تكون إلى التصور الإسلامي)[٢].

بل قال في إحدى مناظراته التلفزيونية ما هو أصرح في بيان حالة التقارب هذه:

(أقول أن العلمانية ليست شيئاً واحداً هناك علمانية متطرفة ضد الدين تريد

(١) (ندوه الإسلام السياسي) من ندوات (ملتقى النهضة الشبابي الثاني).

(2) http://www.yanabeea.net/details.aspx?lasttype=19&pageid=2696

إقصاءه فعلاً من الحياة له بحيث يصبح ممارسة معزولة في كنيسة أو في مسجد، هذا نموذج معين من العلمانية وهناك العلمانية التي تعني تسيير المجالات الدنيوية انطلاقاً من الموضوعية والبراغماتية وهذا النوع له وجود معين في الإسلام فالرسول ﷺ جاء إلى المدينة ووجد سكانها يلقحون النخل قال: لو تركتموه لأثمر فتركوه فلم يثمر فلما جاؤوه وحكوا له الأمر قال: "ما كان في أمر دينكم فإلي وما كان من أمر دنياكم فشأنكم" فميز بين مجالين وهذا فكر موجود في الإسلام وبهذا النص وبنصوص أخرى على أساس أن المجال الدنيوي بناء على هذا التعريف يجب أن يكون مبنياً على الاجتهاد البشري وعلى الفكر اختيار أحسن وأفضل الوسائل لتنظيمه واستثماره واستفادة الإنسان منه على أساس معقلن، إذ كانت العلمانية تعني كل هذا في إطار المرجعية الإسلامية العامة التي هي الإطار العام المنظم فهذا الإطار المرجعي الإسلامي العام هو الذي يجعل هذا المجتمع في نظامه مسلماً، هذا هو الإطار العام وداخله المجالات الدنيوية بأقصى درجات الاجتهاد والعقلانية والابتكار والفكر)[1].

- تفريغ السنة النبوية من مصدرية الوحي في المجال السياسي:

ليس ثمة إشكال مبدئي مع فكرة تقسيم التصرفات النبوية، وبيان ما يتعلق بهذه التصرفات من أحكام، وقد جرى الأصوليون كما سبق بيانه فعلاً على التنبيه إلى صور التصرفات النبوية وأشكالها وبيان ما كان منها واقعاً للتشريع وما وقع منها بمقتضى العادة أو الجبلة أو الاجتهاد.. إلخ وبيان درجة كلٍّ من الاقتداء والالتزام،

---

(1) http://www.fassael.ma/spip.php?article75

لكن المشكلة اللافتة للنظر أن هذه المسألة الأصولية أضحت منطلقاً عند بعض الناس لتفريغ السنة النبوية شيئاً فشيئاً من دائرة الإلزام الشرعي، ليتسع مع الزمن مجال السنة غير التشريعية على حساب التشريعية، وليغدو للناظر بعد مدة وكأن الأصل في سنة النبي ﷺ عدم التشريع، فمن قائل أن أقوال النبي ﷺ في المجال الطبي جميعاً خارجة عن إطار الوحي، إلى إجراء الحكم ذاته على تصرفات النبي ﷺ السياسية، يقول الدكتور العثماني:

(أنا رأيي: جميع النصوص التي ليست هي مبادئ في السياسة، النصوص النبوية، هي دنيوية)[1].

ويقول:

(تصرفات الرسول بالإمامة ليست ملزمة لأي جهة تشريعية أو ذات سلطة، ولا يجوز الجمود عليها بحجة أنها (سنة)، وإنما يجب على كل من تولى مسؤولية سياسية أن يتبعه ﷺ في المنهج الذي هو بناء التصرفات السياسية على ما يحقق المصالح المشروعة)[2].

ويقول أيضاً:

(ومن ثم فهي ليست شرعاً عاماً ملزماً للأمة إلى يوم القيامة. وعلى الأئمة وولاة الأمور بعد الرسول ﷺ ألا يجمدوا عليها، وإنما عليهم أن يتبعوه ﷺ في المنهج الذي بنى عليه تصرفاته وأن يراعوا المصالح الباعثة عليها، والتي راعاها النبي ﷺ زماناً ومكاناً وحالاً، وهو الأمر الذي عبر عنه القرافي بأن هذا النوع من التصرف النبوي "لا يجوز لأحد الإقدام عليه

---

(١) (ندوه الإسلام السياسي) من ندوات (ملتقى النهضة الشبابي الثاني).

(٢) الدين والسياسة ٢٨.

إلا بإذن من إمام الوقت الحاضر لأنه ﷺ إنما فعله بطريق الإمامة ولا استبيح إلا بإذنه")[1].

والمؤلف يتكئ في هذا التقرير على كلام للإمام القرافي في كتابه الفروق والذخيرة والإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ويظهر احتفاءً كبيراً به فيقول:

(وهكذا يكون القرافي قد دشن مرحلة جديدة في التعامل مع التصرفات النبوية والتمييز بين أنواعها، وبقي من بعده عالة عليه فيها بدون منازع)[2].

والحق أن القرافي عليه رحمة الله ما أراد أبداً تقرير ما ذهب إليه العثماني من إخراج (التصرفات السياسية) من دائرة الوحي والتشريع، وذلك لاعتبارين:

١-أن القرافي إنما يتكلم في تمييز تصرفات النبي ﷺ باعتبار مقاماته إماماً وقاضياً ومفتياً وهكذا، وتصرفات النبي ﷺ باعتبار إمامته أضيق دائرة من مطلق خطابه في مجال السياسة فإخراج الخطاب النبوي السياسي من دائرة التشريع مطلقاً اتكاء على تمييز مقام الإمامة وتحميل ذلك الإمام القرافي خطأ بين.

٢-أن القرافي لا يخرج تصرفات النبي ﷺ بمقتضى إمامته من دائرة التشريع مطلقاً وإنما يجعل أحكامها مختصة بالأئمة فما كان منها واجباً فهو واجب عليهم وما كان مباحاً فمباحٌ وهكذا.

٣-أن العثماني جعل مستند التصرف السياسي هو المصلحة الراجحة أو الخالصة فقط، وما من شك أن من التصرف السياسي ما يكون كذلك ولكن منه ما يكون مأخذه النص والخبر.

---

(١) الدين والسياسة ١٩.

(٢) الدين والسياسة ٥٢.

- المصطلحات الملبسة:

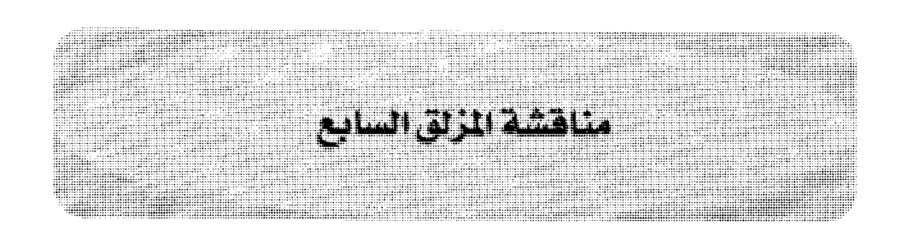
هذه الملحوظة أذكرها باختصار تكميلاً للملحوظات على الكتاب وإلا فهي في الحقيقة خارجة عن مجال بحث التصرفات النبوية والسنة التشريعية وغير التشريعية، وهي مشكلة تتعلق بإيراد المصطلحات وترتيب الأحكام عليها، فقد جاء في الكتاب ذكر بعض المصطلحات المجملة أو الوافدة والتي تحمل في طياتها حمولة فكرية للبيئة التي ولدت فيها، ومن ثم فجعلها موضع قبول بإطلاق فيه قدر كبير من الإشكال، فمن الأمثلة التي جاءت في الكتاب (الدولة المدنية، القانون المدني، الديمقراطية، المواطنة) فهذه جميعاً جاءت في الكتاب بوصفها صيغاً مقبولة في النظام السياسي الإسلامي ولا يخفى أن ثمة كتابات متعددة في مناقشة هذه المفردات وبيان ما يحتف بها ويندرج فيها من مفاهيم مشكلة في التصور الإسلامي، ولست بصدد المناقشة تفصيلاً لكل مصطلح فإنه طويل وإنما التنبيه إلى أصل إشكال استيراد هذه المصطلحات وبثها وجعلها معبرة عن التصور الإسلامي للنظام السياسي.

المزلق السابع
مشكلة السؤال والاستشكال

◄ بيان المزلق:

مناقشة الأحكام الشرعية بل استشكالها لا يناقض مبدأ التسليم بها، فالصحابة رضوان الله عليهم كانوا يناقشون النبي ﷺ ويوردون استشكالاتهم بين يديه، فليس من حقكم غلق هذا الباب (بقُفْل التسليم) فتطلبوا التسليم لنصوص غير مفهومة أو مشكلة، وكيف يمكن للمرء الانقياد لما لا يستطيع فهمه أو لا يتصور معناه ناهيك عن العمل به وتطبيقه.





هذا الاعتراض لا يخلو من قدر من الإجمال وهو ما أدى إلى حالة من الارتباك والالتباس في تقييم طبيعة تساؤلات الصحابة واستشكالاتهم المتصلة بنصوص الوحي، وتفكيك هذا الإجمال مما يكشف عن الفوارق الصميمية بين بواعث الصحابة في تساؤلاتهم وطبيعة تلك التساؤلات، وبواعث تساؤلات واستشكالات من يتخذ من الاستشكال قنطرة لهدر النصوص، ويتضح هذا في النقاط التالية:

أولاً: طبيعة استشكالات الصحابة:

من يتأمل في طبيعة استشكالات الصحابة حيال النصوص الشرعية وما يترتب عليه من آثار فسيجد أنها على درجات فمما يتصل بموضوعنا:

- استشكالات تتضمن في طياتها مبدأ التسليم للنص الذي كان مبعث التساؤل:

فمثلاً حين أخبر النبي ﷺ بخبر الدجال وتحدث عن مدة مكثه في الأرض وأخبر أنه يمكث أربعين يوماً يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر أيامه كأيامكم، سألوه

مستشكلين: يا رسول الله فذلك اليوم الذي كسنة أتكفينا فيه صلاة يوم؟ قال: (لا اقدروا له قدره)[1]، فهذا اللون يتضمن الإقرار ابتداءً بالمعنى العقدي الذي تضمنه الحديث، وإنما وقع الاستشكال على مسألة فقهية عملية بعد أداء واجب التسليم للنص، والحقيقة أن الجهة التي وقع عليها التساؤل هنا منفكة عن الجهة التي وقع التسليم لها.

- استشكالات تتضمن قدراً من التسليم وتتطلب تكميله:

وهذا اللون ألصق بمسألتنا هنا، فمن الأمثلة عليه مثلاً:

- ما جاء عن أم المؤمنين حفصة رضي الله عنها قالت: قال النبي ﷺ: (إني لأرجو ألا يدخل النار أحدٌ، إن شاء الله تعالى ممن شهد بدراً، والحديبية) قالت: قلت: يا رسول الله، أليس قد قال الله: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾، قال: (ألم تسمعيه يقول: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾)[2].

- وكذلك ما جاء عن أم المؤمنين عائشة عن النبي ﷺ قال: (من نوقش الحساب عذب) قالت: قلت: أليس يقول الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ قال: (ذلك العرض)[3].

وأنت إذا تدبرت في هذين الحديثين وجدت منطلق الاستشكال في الحقيقة ناشئ عن إقامة مبدأ التسليم لا عن هدمه، وإنما المطلوب هو إقامته على النحو المطلوب

---

(١) رواه مسلم ٢٩٣٧، وأبو داود ٤٣٢١، والإمام أحمد في المسند ١٧١٧٧.

(٢) رواه بنحوه مسلم (٣٤٩٦)، وبلفظه رواه ابن ماجه (٣٤٧٣)، وأحمد (٦/ ٢٨٥) (٢٦٤٨٣)، وأبو يعلى (١٢/ ٤٧٢) (٧٠٤٤)، وابن حبان (١١/ ١٢٥) (٤٨٠٠). وصحح إسناده البوصيري في ((زوائد ابن ماجه)) (٢/ ٣٣٧) وصححه الألباني في ((صحيح سنن ابن ماجه)) (٣٤٧٣).

(٣) رواه البخاري (٦٥٣٦)، ومسلم (٢٧٨٦)، وأبو داود (٣٠٩٥)، والترمذي (٢٤٢٦)، والإمام أحمد في المسند (٢٤٢٤٦).

شرعاً، وتوضيحه أن منطلق الاستشكال إنما نشأ من التسليم لنص في المسألة فلما ورد نص آخر أوهم قدراً من المعارضة للنص الأول وقع التساؤل لعدم إمكانية التسليم للنصين معاً مع بقاء وهم التعارض، فكان الاستشكال في حقيقته طلباً لرفع هذا التوهم حتى يقع التسليم لمعنى النص كما أراده الله تعالى، فحديث حفصة دالٌّ على تسليمها لمقتضى قول الله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾ [مريم: ٧١] فلما ورد خبر النبي ﷺ: (إنِّي لأرجو ألاّ يدخل النَّار أحدٌ -إن شاء اللَّه تعالى- ممن شهد بدراً، والحديبيةَ) وتوهمت أن ثمة قدراً من التعارض بين مقتضى هذا النص وذاك وهي العالمة أن توهم التعارض واقعٌ منها لا من النصين سألت النبي ﷺ عن وجه الجمع بين النصين فلما بين النبي ﷺ الأمر استقر لها التسليم للنصين جميعاً وارتفع الإشكال، ويقال في حديث عائشة رضي الله عنها ما قيل في حديث حفصة رضي الله عنها.

وإذا تأملت في هذه الحال وجدت أن المسلم في حال توهم التعارض بين دلالات النصوص فإما:

- أن يسلم لواحدٍ منها، ولا يسلم للآخر.
- أو يسلم لها جميعاً مع بقاء وهم التعارض.
- أو يسلم لها جميعاً بعد ارتفاع وهم التعارض.

والواجب تحصيل المقام الثالث بحسب الوسع والطاقة إذ من أصول منهج أهل السنة والجماعة درء التعارض عن النصوص الشرعية، وهذا التعارض ليس وصفاً ذاتياً متعلقاً بالنصوص ذاتها ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] وإنما هو وصف عارض في عقل قارئها.

فلو قدر أن المرء عجز عن معرفة وجه الجمع فله أن يتوقف حتى يستبين له وجه الجمع ليقع التسليم لمقتضى النص كما يريده الله، وفي مباحث الجمع والترجيح ما يخدم في تحقيق هذه المسألة، وليس المقصود الاستطراد ببحث تفاصيل هذه القضايا وإنما التأكيد على أن هذا اللون من الاستشكال لا يصح أن يكون متكأ لمن يريد أن يستكشل ليهدر النص لأن مبعث هذا الاستشكال في حقيقته التسليم وغايته تحقيق هذا التسليم أيضاً.

- استشكالات يراد منها التأكد من دلالة النص وتثبيته:

ومن أمثلته ما جاء عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: (تحشرون حفاةً عراةً غرلاً) قالت عائشة فقلت: يا رسول الله الرجال والنساء ينظر بعضهم إلى بعضٍ؟ فقال: (الأمر أشد من أن يهمهم ذاك)[1].

فهذا التساؤل الذي وقع من عائشة رضي الله عنها حملها عليه شدة وقع الخبر عليها وهو الموقف الذي أخبر عنه النبي ﷺ مع غلبة طبع الحياء عليها فوقع السؤال استعظاماً، فلما بين النبي ﷺ الأمر بتأكيده وبيان طبيعة الحال لم يكن منها إلا الإذعان والتسليم، وإذا تأملت فإن ثمة قدراً من التداخل بين هذا اللون واللون السابق وأحكامهما وطبيعتهما تكاد تكون شيئاً واحداً.

- استشكالات ترتب عليها الاستدراك على بعض الأخبار:

وهذا اللون هو ألصق الأنواع بأصل الإشكال، وله أمثلة متعددة لعل من أشهرها استدراكات أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها على غيرها من الصحابة، والتي تم جمعها في بعض المؤلفات كرسالة أبي منصور عبد المحسن بن محمد بن علي البغدادي

---

(١) رواه البخاري (٦٥٢٧)، ومسلم (٢٨٥٩)، والنسائي (٢٠٨٤)، والإمام أحمد في المسند (٢٤٣١٠).

في جمع هذه الاستدراكات، حيث أورد خمسة وعشرين حديثاً مما استدركته على غيرها؛ وكتاب بدر الدين الزركشي "الإجابة لما ما استدركته عائشة على الصحابة" وهو أشهر الرسائل في هذا الباب، وبلغت استدراكاتها فيه أربعة وسبعين حديثاً، وقد ألف السيوطي جزءًا مختصراً بعنوان "عين الإجابة فيما استدركته عائشة على الصحابة". ومن أمثلة هذه الاستدراكات:

- عن هشام بن عروة عن أبيه قال: ذُكر عند عائشة قول ابن عمر: (الميت يعذب ببكاء أهله عليه) فقالت: رحم الله أبا عبد الرحمن سمع شيئاً فلم يحفظه، إنما مرت على رسول الله ﷺ جنازة يهودي وهم يبكون عليه، فقال: (أنتم تبكون وإنه ليعذب)[1].

- عن عروة بن الزبير قال: قالت عائشة: ما يقطع الصلاة؟ قال: فقلنا: المرأة والحمار. فقالت: إن المرأة لدابة سوء، لقد رأيتني بين يدي رسول الله ﷺ معترضة كاعتراض الجنازة وهو يصلي[2].

وقد وقع مثل هذا لغيرها رضي الله عنها، فمن ذلك مثلاً:

- ما جاء عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه في شأن المطلقة ثلاثاً فعن أبي إسحاق قال: كنت مع الأسود بن يزيد جالساً في المسجد الأعظم ومعنا الشعبي، فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها

---

(١) رواه مسلم (٩٣١)، والترمذي (١٠٠٤)، وأبو داود (٣١٣١) وزاد (ثم قرأت: ﴿وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾).

(٢) رواه مسلم (٥١٢)، وفي رواية لأبي داود (٧١٢): عن عبيد الله قال سمعت القاسم يحدث عن عائشة قالت: بئسما عدلتمونا بالحمار والكلب، لقد رأيت رسول الله ﷺ يصلي وأنا معترضةٌ بين يديه فإذا أراد أن يسجد غمز رجلي فضممتها إلي ثم يسجد.

سكنى ولا نفقة، ثم أخذ الأسود كفاً من حصى فحصبه به فقال: ويلك تحدث بمثل هذا! قال عمر: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت لها السكنى والنفقة، قال الله عز وجل: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ﴾ [الطلاق: ١][1].

- عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ الوضوء مما مست النار ولو من ثور أقط، قال: فقال له ابن عباس: يا أبا هريرة أنتوضأ من الدهن؟ أنتوضأ من الحميم؟ قال: فقال أبو هريرة: يا ابن أخي إذا سمعت حديثاً عن رسول الله ﷺ فلا تضرب له مثلاً[2].

والأمثلة متعددة، وليس القصد استيعابها وإنما الإشارة إلى وجود لون من ألوان الاستشكال والذي أفضى إلى أثر من جهة قبول الرواية وردها، كما أن مناقشة هذه الأمثلة على نحو مفصل ببيان الصواب فيها من الخطأ ليس مقصوداً أيضاً، وإنما المقصود التأكيد على عدم جواز اتخاذ مثل هذه الشواهد ذرائع إلى رد النصوص واستسهال الاعتراض عليها، بل ثمة مآخذ علمية دقيقة أوجبت هذه الممارسة، فبعد التأمل في هذه الممارسات نلحظ ما يلي:

- أن الذي أوجب حالة الاستدراك هنا هو ترجيح روايةٍ في مقابل روايةٍ أخرى، فيرى المستدرك أنه ضبط لفظ النبي ﷺ أو وقف من حاله على أمر يخالف ما نقل إليه فيستمسك بما يعرفه عنه ويتطرق إليه الشك في خطأ الناقل، وهذا ظاهر من جملة من استدراكات عائشة ومثله تصرف عمر.

---

(١) رواه مسلم (١٤٨٠) والإمام أحمد في المسند (٢٧٣٧٩).

(٢) رواه الترمذي (٧٩)، وصححه أحمد شاكر في تحقيقه على الترمذي (١/ ١١٤)، وحسنه الألباني في ((صحيح الترمذي)) (٧٩).

- وقد يتأكد الأمر أكثر بتعضيد ظاهر القرآن لموقف المستدرك كاستدلال عائشة مع روايتها بقوله تعالى: ﴿وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾، واستدلال عمر بالآية: ﴿لا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾.

فجماع الأمر أن المسألة من قبيل (نقد المتون) ومسالك (الجمع والترجيح) بين الأدلة وله منهجيته العلمية المنضبطة، والتي كانت محل عناية من الصحابة ومن بعدهم من علماء الأمة، فلم يكونوا يردون الأحاديث والآثار بالتشهي أو لمحض الاشتباه، وإنما لاعتبارات علميةٍ دقيقةٍ قد يكونون مصيبين فيها وقد يكونون مخطئين. وحتى تستبين من هذا خذ هذا المثال من كلام الإمام الشافعي والذي يكشف فيه عن بعض تلك الاعتبارات والموازنات الدقيقة بين النصوص الشرعية في نقاشه لحديث (الميت يعذب ببكاء أهله عليه) والذي يبين عمق الممارسة النقدية هنا، وأن الأمر ليس عن عجلةٍ في رد النصوص قبل استيفاء واجبات البحث والاجتهاد، يقول عليه رحمة الله:

(وما روت عائشة عن رسول الله أشبه أن يكون محفوظاً عنه ﷺ بدلالة الكتاب ثم السنة، فإن قيل: فأين دلالة الكتاب؟ قيل: في قوله عز وجل: ﴿وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾، ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾، وقوله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾، وقوله: ﴿لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى﴾.

- قال الشافعي رحمه الله تعالى: وعمرة أحفظ عن عائشة من ابن أبي مليكة، وحديثها أشبه الحديثين أن يكون محفوظاً، فإن كان الحديث على غير ما روى ابن أبي مليكة من قول النبي: إنهم ليبكون عليها، وإنها لتعذب في قبرها، فهو واضحٌ لا يحتاج إلى تفسيرٍ؛ لأنها تعذب بالكفر، وهؤلاء

يبكون ولا يدرون ما هي فيه، وإن كان الحديث كما رواه ابن أبي مليكة، فهو صحيحٌ؛ لأن على الكافر عذاباً أعلى، فإن عذب بدونه، فزيد في عذابه، فبما استوجب، وما نيل من كافرٍ من عذابٍ أدنى من أعلى منه، وما زيد عليه من العذاب فباستيجابه لا بذنب غيره في بكائه عليه، فإن قيل: يزيده عذاباً ببكاء أهله عليه، قيل: يزيده بما استوجب بعمله، ويكون بكاؤهم سبباً، لا أنه يعذب ببكائهم، فإن قيل: أين دلالة السنة؟ قيل: قال رسول الله لرجلٍ: (ابنك هذا؟) قال: نعم، قال: (أما إنه لا يجني عليك، ولا تجني عليه)، فأعلم رسول الله مثل ما أعلم الله من أن جناية كل امرئٍ عليه كما عمله له، لا لغيره ولا عليه)[1].

وليس القصد هنا بيان الراجح في شأن هذا الحديث، فإن الأظهر سلامة الحديث وصحة دلالته، وأن الاستدراك لاحق باستدراك أم المؤمنين[2]، وإنما القصد بيان أن

---

(١) اختلاف الحديث ٥٣٧.

(٢) قال ابن تيمية رحمه الله (مجموع الفتاوى ٢٤/ ٣٧١):

(والأحاديث الصحيحة الصريحة التي يرويها مثل عمر بن الخطاب وابنه عبد الله وأبي موسى الأشعري وغيرهم لا ترد بمثل هذا. وعائشة أم المؤمنين رضي الله عنها لها مثل هذا نظائر ترد الحديث بنوع من التأويل والاجتهاد لاعتقادها بطلان معناه ولا يكون الأمر كذلك، ومن تدبر هذا الباب وجد هذا الحديث الصحيح الصريح الذي يرويه الثقة لا يرده أحدٌ بمثل هذا إلا كان مخطئًا. وعائشة رضي الله عنها روت عن النبي ﷺ لفظين - وهي الصادقة فيما نقلته - فروت عن النبي ﷺ قوله: (إن الله ليزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه) وهذا موافقٌ لحديث عمر فإنه إذا جاز أن يزيده عذاباً ببكاء أهله جاز أن يعذب غيره ابتداءً ببكاء أهله؛ ولهذا رد الشافعي في مختلف الحديث هذا الحديث نظراً إلى المعنى، وقال: الأشبه روايتها الأخرى: (أنهم يبكون عليه وإنه ليعذب في قبره). والذين أقروا هذا الحديث على مقتضاه ظن بعضهم أن هذا من باب عقوبة الإنسان بذنب غيره وأن الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، واعتقد هؤلاء أن الله يعاقب الإنسان بذنب غيره) إلى أن قال: (والمقصود ها هنا أن الله لا يعذب أحداً في الآخرة إلا بذنبه وأنه لا تزر وازرةٌ وزر أخرى وقوله: (إن الميت=

استدراكها مبني على مأخذ اجتهادي مقبول وجارٍ ممن يُقبل من مثله الاجتهاد في هذه الشأن.

وقد استقرأ ابن تيمية جميع ما وقع بين الصحابة والتابعين في هذا الباب وقال في نتيجة استقرائه:

(إذا تأمل العالم ما وقع من الصحابة والتابعين وجد الصواب والحق كان في الخبر الصحيح، وأن الذي غلّط روايه برأيه كان هو الغالط، وإن كان عظيم القدر مغفوراً غلطه مثاباً على اجتهاده. فإذا كان هذا حال أكابر الصحابة والتابعين فكيف بمن يرد الأخبار بالتكذيب والتحريف من المتأخرين، أحسن أحوال المؤمن العالم منهم أن يكون هو الغالط في تغليطه لما رواه الثقات الأثبات عن رب السماوات، ويكون هذا الغلط مغفوراً له لاجتهاده، ويكون مثاباً على ما فعله من حسن نيته وقصده وعلمه وسعيه، أما أن يُرجَّح رأيه وتأويله على مقتضى النصوص فهذا ظلم محرم، وفيه رد ما جاء به الرسول لأجل رأي غيره وتأويله)[1].

=يعذب ببكاء أهله عليه) ليس فيه أن النائحة لا تعاقب، بل النائحة تعاقب على النياحة كما في الحديث الصحيح: (أن النائحة إذا لم تتب قبل موتها تلبس يوم القيامة درعاً من جرب وسربالاً من قطران) فلا يحمل عمن ينوح وزره أحد، وأما تعذيب الميت: فهو لم يقل: إن الميت يعاقب ببكاء أهله عليه، بل قال: (يعذب) والعذاب أعم من العقاب، فإن العذاب هو الألم وليس كل من تألم بسبب كان ذلك عقابًا له على ذلك السبب، فإن النبي ﷺ قال: (السفر قطعةٌ من العذاب يمنع أحدكم طعامه وشرابه) فسمى السفر عذاباً وليس هو عقاباً على ذنب. والإنسان يعذب بالأمور المكروهة التي يشعر بها مثل الأصوات الهائلة والأرواح الخبيثة والصور القبيحة فهو يتعذب بسماع هذا وشم هذا ورؤية هذا ولم يكن ذلك عملاً له عوقب عليه فكيف ينكر أن يعذب الميت بالنياحة وإن لم تكن النياحة عملاً له يعاقب عليه؟). وله رحمه الله تعالى بحث موسع في هذه المسألة في كتابه (جواب الاعتراضات المصرية ٥٩).

(١) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية ٥٧.

وقال في استقراءٍ أجراه أوسع دائرةً مما جرى بين الصحابة والتابعين فقال:

(فإني تدبرت عامة من رد حديثاً صحيحاً بغير حديث صحيح يكون ناسخاً له برفع أو تفسيراً أو مبيناً غلط راويه، فلم أجد الغلط إلا من الراد وإن كان قد تأول لرده ظاهر القرآن، ويكون غلطه من أحد وجهين: إما لأنه اعتقد ظاهر الحديث ما ليس ظاهره ثم رده، ولا يكون ظاهر الحديث هو المعنى المردود. أو لأن ظاهره الذي اعتقده الظاهر حق، والدليل الذي يعارضه ليست معارضته له حقاً)[1].

ومن شاء أن يتوسع في معالجة هذه القضية فليرجع إلى بحث شيخ الإسلام في (جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية) فقد عالج هذه القضية باستفاضة، وضرب شيئاً من الأمثلة في هذا الباب وناقشها على نحو مفصل.

ثانياً: مراعاة بواعث الاستشكال:

فرق هائل بين من يورد إشكاله المتعلق بالنص طلباً للانقياد له والإذعان وبين من يستشكل معترضاً ليهدر النص، وإذا تدبرت في ممارسات الصحابة في هذا الباب وجدتها خالية من الاعتراض أصلاً، فمهما استعظموا دلالة النص واستشكلوه فليس لهم حياله إلا التسليم والانقياد والإذعان، وسبق بيان طرف من سيرتهم في هذا الباب وما كان منهم رضي الله عنهم من مواقف جليلة في تحقيق مقام التسليم، فلا يصح إطلاقاً أن يستدل بتساؤلاتهم مع حسن منطلقاتها أو حتى استدراكهم على مروي غيرهم لمن يريد معاكسة النص ومعارضته وهدره والاعتراض عليه وقياس هذا اللون من الاستشكال على ذاك من أفسد القياس، فلا المتكلم كالمتكلم، ولا المقاربة كالمقاربة، ولا منهجية البحث كمنهجية البحث، وعلى كلٍّ فالمأخذ في الاستدراك متسعٌ للجيل الأول إذ الكل يغترف من سنة النبي ﷺ مباشرة فقد يقع الاعتراض

---

(١) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية ٥٨.

والتشكيك من بعض الصحابة لآخرين لدوافع متفهمة تفضي بتخطئة الراوي فيما رواه أو تنسبه للوهم والنسيان ونحوه وهذه المآخذ مما تضيق فيه الدائرة كلما تقدمنا في حياة الأمة فحديث سارت الأمة عليه متقبلةً له يبعد جداً أن يكون موضعاً للاعتراض والرد وكأن هذا المعترض قد انكشف له وحده من سوء المعنى ما يوجب رد الرواية بما لم ينكشف لأحد من أهل العلم، هذا ما لا يكون، فإن الأمر هنا ليس طعناً في علم علماء الأمة طيلة قرون فحسب بل طعن في عقولهم بعدم استكشاف ذاك المعنى الذي يوجب رد الحديث مع وضوح موجب الرد وقطعيته، وإلا فما معنى أن يعترض بعضهم على حديث: (من بدل دينه فاقتلوه) زاعماً أن دلالة القرآن المحكمة القطعية تأبى قبول هذه الرواية ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، واعجباً دلالة قرآنية قطعية محكمة ومع ذلك ينعقد إجماع الأمة على خلافها إن لم يكن هذا هو الطعن في عقل الأمة المسلمة عبر القرون، فما الطعن؟!

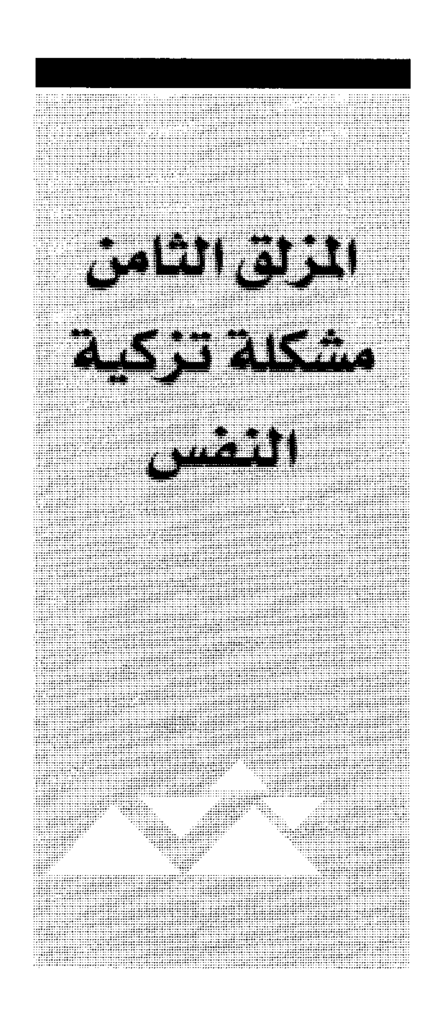
وعلى كلٍّ فالأمر كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

(ما علمنا أحداً من الصحابة والتابعين مع فضل عقلهم وعلمهم وإيمانهم ردوا حديثاً صحيحاً وتأولوه على خلاف مقتضاه، لمخالفة ظاهر القرآن في فهمهم أو لمخالفة المعقول أو القياس، إلا كان الصواب مع الحديث ومن اتبعه، فكيف بمن بعدهم؟! وهذا من معجزات الرسول وآيات حفظ دينه وشرعه وسننه)[1].

---

(١) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية ٧٦.





بيان المزلق:

كلامكم في مبدأ التسليم ورفعه كالمنارة على منهجكم ثم ادعاؤكم الالتزام به والسير عليه متضمنٌ تزكية لذواتكم، وهو محظور، وقد قال الله تعالى: ﴿فَلا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ [النجم: ٣٢].

مناقشة المزلق الثامن

الحق أن هذه الإشكالية ليست استشكالاً متوجهاً إلى النص ابتداءً أو إلى مبدأ التسليم ذاته بقدر ما هي محاولة لتشويه حملة الخطاب السلفي بادعاء أنهم يمارسون دوراً من تزكية النفس والوصاية على النص، فكأن فهمهم وحدهم للنص هو الفهم الصحيح وأن تسليمهم هو التسليم الشرعي السالم من الإشكالات.

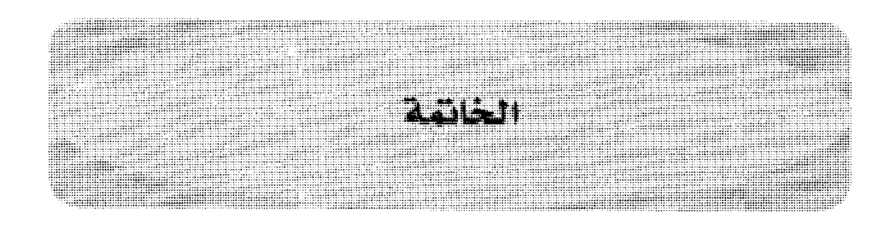
والحقيقة أن هذا الشق الثاني المتعلق بدعوى الوصاية على النص وفهمه هو عين الاستشكال الوارد في المزلق الأول وسبق بيان ما يتعلق به من تفاصيل.

والذي يهمنا هنا التأكيد على أن دعوة الناس إلى تحقيق مبدأ التسليم والتذكير به والتأكيد على أهميته واجبٌ شرعي يجب أن يتعاون على تحقيقه والدعوة إليه الجميع بغض النظر عن طبيعة الممارسات. وهذا قدر مشترك ينبغي أن لا يثير حساسية أو إشكالاً فهب أن لديك تحفظاً على بعض التفاصيل من مشهد التسليم في الخريطة

السلفية فلا يصح إطلاقاً أن يكون ثمة تحفظٌ على المبدأ ذاته فالمسألة مسألة عبادة وقربة وطاعة وتحقيق لمعلم ضروري من ضروريات دين الإسلام، أما تفاصيل المشهد السلفي فثمة مجال للمناقشة والمحاورة والمجادلة بالحسنى، وقد سبق معالجة كثير من التفاصيل المتعلقة بهذا المشهد.

الخاتمة





الخاتمة

هذه بعض الإشارات والإلماحات المهمة المتصلة بمقام جليل عظيم من مقامات الدين، والذي يجب أن يكون أساساً تقوم عليه تربيتنا العلمية/ الإيمانية/ الشرعية، والذي يشكل بحق صمام أمان من الانزلاق في مهاوي الانحراف بتشكلاته وتدرجاته وتنوعاته. ولست في شك أنه متى ما تحقق في الواقع على النحو المطلوب فسيستتبع آثاره في حياتنا عزةً ونهضةً وحضارةً. وإذا تدبرت أحوال العرب في جاهليتهم وما آلت إليه حالهم بعد إسلامهم علمت فضل الاستمساك بتفاصيل الشريعة كافة والانقياد والخضوع والتسليم لمعطياتها، تأمل في مشهد الجاهلية الذي حكاه الله عن الكفار قبل البعثة، ثم تأمل ما حصل بعد الإسلام في الواقع المحسوس: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [الجمعة: ٢]، ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [آل عمران:

١٠٣]، هكذا كانت حالهم في (ضلال مبين) و(على شفا حفرة من النار) فلما أدوا ما عليهم من واجب التسليم بالاعتصام بالكتاب والسنة، تحقق لهم من العلم والتزكية ما أوجب تبدل أحوالهم جذرياً، وتحقق لهم موعود الرب تعالى بالظهور والنصرة والعزة، يقول قتادة رحمه الله ملتقطاً هذه الإشارة وهذا المعنى، ومصوراً للمشهدين مشهد الكفر ومشهد الإيمان:

(كان هذا الحي من العرب أذل الناس ذلاً، وأشقاه عيشاً، وأبينه ضلالةً، وأعراه جلوداً، وأجوعه بطوناً، مكعومين على رأس حجرٍ بين الأسدين: فارس، والروم، لا والله ما في بلادهم يومئذٍ من شيءٍ يحسدون عليه، من عاش منهم عاش شقياً، ومن مات ردي في النار، يؤكلون ولا يأكلون، والله ما نعلم قبيلاً يومئذٍ من حاضر الأرض كانوا فيها أصغر حظاً وأدق فيها شأناً منهم، حتى جاء الله عز وجل بالإسلام فورثكم به الكتاب، وأحل لكم به دار الجهاد، ووضع لكم به من الرزق، وجعلكم به ملوكاً على رقاب الناس، وبالإسلام أعطى الله ما رأيتم، فاشكروا نعمه، فإن ربكم منعمٌ يحب الشاكرين، وإن أهل الشكر في مزيد الله، فتعالى ربنا وتبارك)[1].

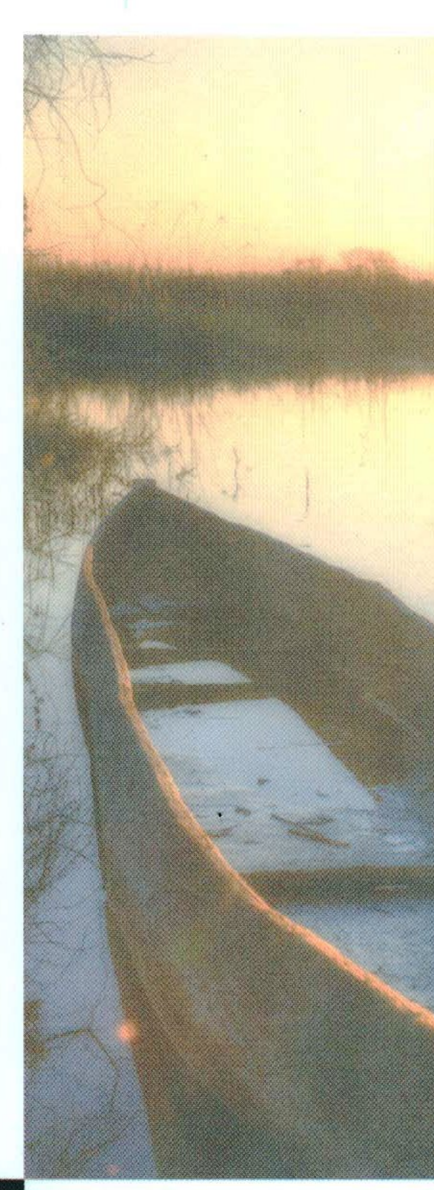
ولحظة العزة هذه قابلة للتكرار بشرطه، وهو كائن إن شاء الله، ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلاَّ أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴿٣٢﴾ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣٢ - ٣٣]. والله أعلى وأعلم وأحكم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

---

(١) تفسير الطبري ٥/ ٦٥٩.

فهرس الموضوعات

العنوان	رقم الصفحة



(ثمة كتابات حول إفراد الانحرافات الفكرية ونقضها، وثمة كتابات أخرى حول تعميق الإيمان والعقيدة في النفوس، ولكن هذه الدراسة تميزت بالتنقيب عن العلاقة الرابطة بينهما، عبر تسليط عدسة البحث على ذلك الشريان الذي يربط القلب العقدي باللسان الفكري، ويصعد بأهمية هذه الدراسة أنها جاءت بعد أن أنجز المؤلف دراستين تطبيقيتين للانحرافات الفكرية في حقلين مختلفين: حقل الرواية وحقل تطوير الذات، في كتابيه: «من عبث الرواية» و «خرافة السر» وكلاهما مطبوعان).

إبراهيم السكران

(لقد كان طوفان الأفكار الذي اجتاح العالم الإسلامي في العقد الأخير سبباً لإحداث شروخ عميقة في وعي أجيال اليوم وبنيتهم المعرفية، وأحسب أن ما سطره الصديق العزيز الشيخ عبد الله العجيري من أشمل وأعمق ما كُتب في رصد ينابيع الانحراف الفكري وتصفيتها مما شابها من أدواء).

د. وليد الهويريني

(كثيرة هي الدراسات الإسلامية التي تناولت الظاهرة الليبرالية في العالم الإسلامي بالدراسة والرصد والنقد، ولكن القارئ سيجد في هذه الدراسة مسلكاً جديداً في المعالجة، فقد تجاوز المؤلف التشكلات البارزة للظاهرة، ليغوص إلى الينبوع الذي تتدفق منه هذه التشكلات، وليسلط الأضواء البحثية عليه: دراسةً ورصداً ونقداً).

سلطان العميري

مجلة البيان

مكتب مجلة البيان - ص.ب ٢٦٩٧٠ - الرياض ١١٤٩٦
www.albayan.co.uk
sales@albayan.co.uk
هاتف: ٠٠٩٦٦١١٤٥٤٦٨٦٨